

INDO-IRANISCHE
QUELLEN UND FORSCHUNGEN
herausgegeben von Johannes Hertel

Die Sammlung wird fortgesetzt

H. HAESSEL · VERLAG
LEIPZIG

INDO-IRANISCHE QUELLEN UND FORSCHUNGEN
HEFT I

DIE ZEIT ZOROASTERS

VON

JOHANNES HERTEL

1 9 2 4
LEIPZIG, H. HAESSEL, VERLAG

WILHELM STREITBERG

MAX VASMER

GEORG GERULLIS

den verehrten Freunden und Mitdirektoren der Vereinigten Sprachwissenschaftlichen Institute der Universität Leipzig zugeeignet

Vorwort.

Unter dem Titel „Indo-iranische Quellen und Forschungen“ gedenke ich im Haesselschen Verlag eine Reihe von Abhandlungen erscheinen zu lassen, deren gemeinsames Ziel es zunächst ist, für die richtige Erklärung des Vedas und des Awestas eine zuverlässige Grundlage zu gewinnen. Späterhin soll auch die nachvedische Zeit in dieser Reihe berücksichtigt werden, und Mitarbeiter sollen dem Verlag und mir willkommen sein. Allen hier zu veröffentlichenden Arbeiten aber muß das gemeinsame Ziel vor Augen schweben, durch wirklich kritische Methode den Nebel zu zerstreuen, der in der indischen Philologie auf sprachlichem, literarhistorischem und allgemein geschichtlichem Gebiete noch vielfach die Tatsachen umhüllt, der von den Sümpfen der indischen Tradition und willkürlicher Theorien aufsteigt und sich zu Lehrmeinungen verdichtet, die schließlich kanonische Geltung erlangen. Mit anderen Worten: die für das Pañcatantra geleistete Arbeit soll mit gleichem Ziel und gleicher Methode nunmehr auch für andere Werke der vedischen und indischen Literatur in Angriff genommen werden.

Mit dem Glauben, um nicht zu sagen Aberglauben, an die indische Tradition habe ich dereinst meine vedischen Studien begonnen. Je mehr ich aber in den Stoff eindrang, desto mehr mußte ich erkennen, daß die indische Tradition, mag man sich ihrer Führung anvertrauen, wo man will, unfehlbar — auf den Holzweg führt. Das wurde mir namentlich auch bei meiner Sammlung indischer Natursagen klar, in der ich die vedischen Erzählungsstoffe vom älteren Veda in den jüngeren, von da ins Epos und von da wieder in die Märchen- und Novellenliteratur verfolgte.

So bin ich denn auf den Standpunkt Roths und Whitneys gekommen. Maßgebend sind für mich nur die untersuchten Texte selbst und ältere oder gleichzeitige Quellen. Die Tradition kann nur so weit Beachtung finden, als sie die

Ergebnisse der Durchforschung jener Quellen bestätigt; zur Aufhellung dessen, was uns in ihnen dunkel ist, kann sie nichts beitragen.

Zunächst gilt es, einmal Ernst zu machen mit der Bestimmung von Ort und Zeit unserer ältesten Quellen, des Ṛgvedas und des Awestas; sodann gilt es, die Weltanschauungen genau zu untersuchen, die diesen Texten zugrunde liegen, und von da aus vorsichtig in die ihnen vorangehende Kulturperiode vorzudringen. Im Awesta ist streng zu scheiden, was von Zoroaster selbst herrührt, und was die Magier aus seiner Lehre gemacht haben. Im Ṛgveda, dessen Texte zum größten Teil in einer Zeit geschrieben sind, in der die Wanderungen der Stämme noch nicht zum Abschluß gekommen waren, wird man sorgsam zu untersuchen haben, was allen und was nur einzelnen vedischen Stämmen zuzuschreiben ist.

Von dem ermittelten Kulturzustand aus wird man, ehe man die Religion des Vedas behandelt, erst die Religiosität der vedischen Menschen zu bestimmen haben.

Alle diese Dinge sind noch nicht genügend oder noch gar nicht behandelt worden. Da mich meine Untersuchungen zu Ergebnissen geführt haben, die von den herrschenden Lehrmeinungen abweichen, und da ich diese Ergebnisse, soweit sie mir festzustehen scheinen, selbstverständlich auch meinen Schülern nicht verschwiegen habe, so halte ich es für meine Pflicht, sie nunmehr der öffentlichen Kritik zu unterbreiten. In einzelnen Abhandlungen, die in zwanglosen Heften erscheinen werden, gedenke ich nach und nach die oben angedeuteten Themen zu behandeln und hoffe, daß ihre Bearbeitung eine brauchbare Grundlage zu weiterer Forschung liefern werde.

Die erste, innerlich zu ihnen gehörende Abhandlung ist in den „Indogermanischen Forschungen" XLI (1923), Seite 185 ff. unter dem Titel „Das Brahman" erschienen.

Leipzig, im Januar 1924.

Johannes Hertel.

I. Die Zeit der Wirksamkeit Zoroasters: ± 550 v. Chr.

Wann hat Zoroaster gelebt?

Zur Beantwortung dieser Frage wenden wir uns naturgemäß zunächst an den ältesten der mit den iranischen Verhältnissen wohlvertrauten griechischen Historiker, an Herodot. Geboren um 500 v. Chr., bereiste dieser das Perserreich und die Küstenländer des Schwarzen Meeres. Diese Reisen dürfen wir, da er 445 in Athen ist und wahrscheinlich im folgenden Jahre mit den Kolonisten nach Thurii auswandert, in die Zeit Xerxes (486—465) und eines Teiles der Regierung Artaxerxes I. (465—424) setzen.

Die persischen Keilinschriften erwähnt Herodot nicht, kann sie auch nicht gesehen haben, da er sonst unmöglich hätte die Behauptung aufstellen können, die Perser erklärten diejenigen für Narren, die Tempel und Götterbilder anfertigten, seiner Meinung nach deshalb, weil sie sich die Götter nicht, wie die Griechen, als menschengestaltig vorstellten[1]). Hätte er die Inschriften von Bīsutūn und von Naḳš-i Rustam (Grab Darius I.) gesehen, so hätte ihm in den darüber befindlichen Skulpturen unmöglich das Bildnis Ahura Mazdāhs entgehen können, und er würde, seiner sonstigen Gewohnheit entsprechend[2]), gewiß nicht unterlassen haben, sich darüber zu erklären. Dazu kommt, daß er I, 131 den obersten Gott der Perser ganz anders schildert, als dieser in den genannten Skulpturen dargestellt ist: „Die Perser huldigen der Sitte, auf die höchsten Gipfel der

[1]) I, 131: ἀγάλματα μὲν καὶ νηοὺς καὶ βωμοὺς οὐκ ἐν νόμῳ ποιευμένους ἱδρύεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖσι ποιεῦσι μωρίην ἐπιφέρουσι, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκέειν, ὅτι οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς κατά περ οἱ Ἕλληνες εἶναι.

[2]) Vgl. II, 106. III, 88.

Berge zu steigen und dort dem Zeus Opfer darzubringen, wobei sie den ganzen Kreis des Himmels „Zeus" nennen[1]).

Auch eine Vergleichung des keilinschriftlichen Berichtes über die Beseitigung der Magier durch die Verschworenen, Bīsutūn-Inschrift §§ 10—14. 68f. mit dem Berichte Herodots, III, 61—87, ergibt, daß letzterem eine zwar im ganzen gewiß zuverlässige Quelle über dieses Ereignis zu Gebote stand, aber eine Quelle, die von der Inschrift völlig unabhängig war. Die Inschrift nennt in § 68 den Vater des *Utāna* (Ὀτάνης) *θuxra,* Herodot III, 68 Φαρνάσπης. Dies ist ein echt persischer Name, **Farnāspa,* dem awestisch **Xᵛarənāspa* entsprechen würde. Der sechste Verschworene heißt in der Inschrift *Ardumani* („der Geradsinnige"), bei Herodot III, 70. 78 Ἀσπαθίνης (nach anderen Lesarten Ἀσπαθήνης, Ἀσπαθόνης) = altpersisch *Aspacanā* („nach Rossen verlangend", also etwa = Philipp), wie der Streitkolbenträger in der Inschrift Darius I. in Nakš-i Rustam (NR. d, Weißbach S. 96). Der Usurpator heißt bei Herodot wirklich wie der von Kambyses ermordete Bruder desselben Σμέρδις; nach der Keilinschrift hieß der Bruder *Bardiya,* der Magier *Gaumāta.* Andererseits fehlen bei Herodot die genauen Ortsangaben, welche die Inschrift in §§ 11 und 13 bietet (*Pišiyauvādā,* Berg *Arakadri,* Gegend *Nisāya* in Medien, Burg *Sikayauvati*).

Zoroasters Name ist Herodot völlig unbekannt. Ebensowenig kennt er die Bezeichnungen, welche die Priester im Awesta führen: *airyaman* im alten, *āϑravan* im jüngeren. Wo immer er persische Priester erwähnt, nennt er sie Magier (Μάγοι)[2]).

Auch Darius I. nennt diese Magier *(Magu)* in den Inschriften von Bīsutūn (große Inschrift §§ 11—14. 16. 52. 68; kleinere Inschriften § 4b), aber nur in Verbindung mit Gaumāta, dem falschen Bardiya (Pseudo-Smerdis).

Im Awesta kommt die Bezeichnung der Priester als „Magier" ein einziges Mal in einer jungawestischen Stelle

---

[1]) οἱ δὲ νομίζουσι Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τσῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες.

[2]) I, 101. 108; 120. 140. III, 61. 79. VII, 19. 113. 191.

vor, in der sich das Kompositum *moγuṯbiš,* „Magier-Feind", im Sinne von „Priesterfeind" findet[1]). Diese Bezeichnung gewann in der späteren Parsenliteratur an Boden. Sie ist noch heute lebendig in dem Titel Mobed (aus älterem *magūpat* = armenisch *mogpet*) „Herr der Magier"[2]).

Die in Persien als Priester der alten Religion lebenden Magier werden sich also späterhin dem immer mehr wachsenden Einfluß des von den Achämeniden unterstützten Zoroastertums nicht haben entziehen können, sondern werden ihre Priesterstellung dadurch bewahrt haben, daß sie in seinen Dienst getreten sind. Nur daraus erklärt sich der auffällige Umstand, daß im späteren Awesta so viel Unzoroastrisches enthalten ist.

Durchmustern wir die Gāthās, so ergibt sich als Zoroasters Lehre der streng durchgeführte moralische Dualismus. Sein Pantheon besteht ausschließlich aus Abstrakten.

Dem Gotte des guten Prinzips, dem „Ahura Weisheit" *(Ahura Mazdāh)* und den sich um ihn scharenden guten Genien *Vohu Manah* (= „guter Gedanke", „gute Gesinnung"), *Vahišta Manah* (= „bester Gedanke", „beste Gesinnung"), *Xšaϑra* (= „Herrschaft", „Reich"), *Ārmaiti* (= „Hingebung"), *Haurvatāṯ* (= „Ganzheit", „Vollkommenheit", „Wohlfahrt"), *Amərətāṯ* (= „Unsterblichkeit"), *Sraoša* (= „Gehorsam") steht sein Zwillingsbruder, der Gott des bösen Prinzips, der „böse Geist" *(Aṅra Mainyu)* gegenüber (Ys. 30, 3ff. 45, 2) mit seinem Gefolge, den Dämonen *Aēšma* (= „Grausamkeit": Ys. 29, 1. 31, 15. 44, 20. 48, 7. 12. 49, 4. 51, 14), zu dem die alten Naturgötter, die *daēva,* übergehen (Ys. 30, 6), und *Aka Manah* (= „böser Gedanke", „böse Gesinnung": Ys. 47, 5).

Der gute Geist vertritt das *aša*[3]) (Sanskrit *ṛtá*), das Recht, die Wahrheit, der böse die *druj* (Sanskrit *druh*), das Unrecht, die Lüge. *Aša* und *Druj* werden wie die eben genannten Abstrakta personifiziert.

---

[1]) Ys. 65, 7.

[2]) Darmesteter, Zend-Avesta, Bd. I, S. L.

[3]) Ich behalte einstweilen die Schreibung des sassanidischen Textes bei.

Die Anhänger des guten Geistes werden am jüngsten Gericht, wenn er an der „Brücke des Scheiders“ (*cinvatō pərətu:* Ys. 46, 10 f. 51, 13) die Taten abwägt, der Seligkeit, die des bösen im Hause der *Druj* (Ys. 46, 11. 51, 14) oder der *daēva* (Ys. 49, 4) der Verdammnis teilhaft (Ys. 29, 4. 30, 1. 7 f. 10 f. 31, 6 f. 13. 20 f. 32, 7. 15. 33, 1. 11—13. 34, 1—4. 8. 10 f. 43, 2. 5 f. 12 f. 44, 2. 45, 5. 7. 10. 46, 6. 9—13. 19. 48, 1. 4. 49, 4 f. 8 f. 11. 50, 2. 4. 5. 51, 1 f. 4—6. 9. 14. 21. 53, 1. 6 f.).

Ahura Mazdāh erscheint personifiziert, denn er „trägt die festesten Himmel als Gewand“ (Ys. 30, 5).

Von Naturkräften, die als Götter aufgefaßt oder personifiziert würden, also auch von den göttlichen Flüssen, findet sich in den Gāthās nicht die geringste Spur. Wo Wasser, Wind, Erde, Sonne, Mond und Morgenröte erwähnt werden (Ys. 44, 3 f. 50, 10. 51, 7), sind sie einfach Naturkräfte und -Gegenstände, weiter nichts.

Zoroaster eifert gegen das Tieropfer und tritt insbesondere für die Schonung des Rindes und für seine Zucht ein (Ys. 28, 1. 29. 32, 10. 12. 14. 33, 3. 4. 34, 14. 44, 6. 20. 46, 4. 47, 3. 48, 5. 49, 4. 50, 1. 2. 51, 5. 7. 14).

Ebenso wendet er sich gegen das Haoma-Opfer (Ys. 32, 14) und gegen die Trunksucht, deren er die Karapan und die schlechten Herrscher der Länder beschuldigt (Ys. 48, 10).

Der für unser Gefühl lächerliche Hundekultus, ein Überbleibsel aus der Nomadenzeit, für den das jüngere Awesta allenthalben zeugt[1]), ist in den Gāthās ebensowenig enthalten; der Hund wird in ihnen überhaupt nicht erwähnt.

Zwar heißt es Ys. 47, 4, man solle dem Anhänger des Aša Gutes, dem Genossen der Druj Böses tun; aber nichts deutet darauf hin, daß unter ihnen etwas anderes als Menschen zu verstehen wären und daß Zoroaster damit die wahnwitzige Vernichtung so vieler Tiere habe empfehlen wollen, die das jüngere Awesta als Geschöpfe des bösen Geistes betrachtet[2]).

[1]) Vgl. darüber die Anmerkung 1 unten, S. 48 ff.
[2]) Vgl. Anmerkung 2, S. 51 f.

Auch von der Bestattung der Leichen durch Hunde und Vögel ist in den Gāthās keine Spur zu finden[1]).

Aus den Gāthās spricht zu uns ein kluger, energischer, für das Gute begeisterter, barmherziger Mann, der für Recht und Sitte eintritt, der Ackerbau und Viehzucht als die Grundlagen des Wohlstandes und der Gesittung empfiehlt, der über den Aberglauben der Menge erhaben ist und in den Naturkräften keine göttlichen Wesen sieht, und der den Kult der daēva wegen der mit ihm verbundenen Trunk- und Blutorgien verabscheut und bekämpft. Er ist ein Bauer wie Hesiod, hat sein Vieh und seinen Acker lieb und weigert sich, ersteres dem von der ihm bitter verhaßten Priesterschaft verbreiteten Wahne zum Opfer zu bringen. Wie kann man glauben, daß der Verfasser der Gāthās ein blindwütiger Pfaffe der Art gewesen sei, wie diejenigen es waren, die sein System des *aša* und der *druj* mit solch grausamer Konsequenz durchgeführt haben, wie sie uns in manchen Teilen des Vendīdād so widerlich entgegentritt?[2]) Wie kann man aller psychologischen Wahrscheinlichkeit zum Trotz der späteren Überlieferung glauben, daß er überhaupt ein Magier war?

Von Zoroasters Lehren nun, wie sie uns in den Gāthās entgegentreten, ist bei Herodot (I, 131 ff. III, 16) schlechterdings nichts zu finden. So wenig, wie den Namen des Propheten kennt er den moralischen Dualismus seines Systems, seine abstrakten Götter, die Seligkeit im Himmel und die Strafen im Hause der Druj oder der *daēva,* also in der Hölle. Weder Ahura Mazdāh noch der Aŋra Mainyu noch irgendeines der anderen vergöttlichten oder dämonisierten Abstrakten sind ihm bekannt.

Was er als die Religion der Perser schildert, das ist gerade der von Zoroaster bekämpfte Daēva-Kult, der mit Moral nichts zu tun hat, dem die Naturkräfte die Götter sind.

Nicht im Sinne der Upaniṣaden, wie es bei oberflächlicher Vergleichung erscheinen könnte; denn die Upaniṣaden depersonifizieren die im Ṛgveda bereits personifizierten

[1]) Vgl. Anm. 3, S. 52 ff. [2]) Vgl. Anm. 4, S. 56 ff.

Naturkräfte. Nach Herodots Zeugnis dagegen betrachten die Perser als obersten Gott den Himmel selbst, den sie Zeus nennen, also personifizieren. Aber Therio- und Anthropomorphismus scheint nach Herodots Bemerkung den meisten Persern fremd gewesen zu sein. Auch im Ṛgveda ist er ja noch nicht überall durchgeführt, ja bei manchen Deva ist er es in den orthodoxen indischen Religionen noch heute nicht; man braucht nur an Gaṅgā, Yamunā, den Himālaya u. a. zu erinnern. Im jüngeren Awesta dagegen haben wir allenthalben Anthropomorphismus wie in den Skulpturen der Achämeniden und bei den vergöttlichten Abstrakten Zoroasters in den Gāthās, und auch Theriomorphismus.

Außer dem Himmel verehren die Perser nach Herodot als Götter Sonne, Mond, Erde, Feuer (vgl. auch III, 6), Wasser und Winde. Wir haben also hier den altindogermanischen Naturdienst, wie er uns noch ziemlich unverfälscht im Ṛgveda erhalten ist, von dem die Gāthās aber nichts wissen.

Als der assyrischen Μύλιττα entsprechend und von den Assyriern entlehnt bezeichnet Herodot die Himmelsgöttin Μίτρα (I, 131). Wenn der Name nicht durch die Überlieferung entstellt worden ist, so liegt in diesem einen Punkte ein Irrtum des sonst so zuverlässigen Historikers vor.

Die Perser bringen nach ihm Tieropfer dar, die Zoroaster, wie wir sahen, bekämpfte, aber wieder in Übereinstimmung mit dem Veda und mit dem jüngeren Awesta, und wie in diesem, so werden bei den Persern die Opfertiere nicht verbrannt, sondern verzehrt. Ein Magier tritt zu den zerstückelten und gekochten Teilen und singt darüber die Theogonie; dann trägt der Opfernde das Fleisch nach Hause und verfügt darüber nach Belieben. Ein auf dem Xerxeszuge von den Magiern dargebrachtes Roßopfer erwähnt Herodot VII, 113, ein Tieropfer zur Beschwichtigung eines Seesturmes auf demselben Zuge VII, 191. Wir finden also schon unter dem Nachfolger des Darius die Magier mit ihren Tieropfern als Staatsdiener in priesterlichen Funktionen. Sind doch magische Einflüsse bereits im ältesten Teile des jüngeren Awestas,

dem Yasna Haptaṅhāiti, nachweisbar (vgl. Anmerkung 5, unten S. 60 ff.).

Die Trunksucht, welche Zoroaster bekämpft, die uns aber aus dem Veda wie aus dem jüngeren Awesta zur Genüge bekannt ist[1]), hebt Herodot als persische Unsitte besonders hervor (I, 133).

Die Sitte, die Leichen vor dem Begraben durch Hunde und Vögel „umherzerren“ zu lassen, weiß er mit Bestimmtheit nur als Sitte der Magier zu vermelden, die ihr ganz offen huldigten. Von den Persern flüstere man sich's als Geheimnis zu, so daß er bei ihnen diese Sitte nicht verbürgen könne. Er fügt hinzu: „Die Perser aber überziehen die Leiche mit Wachs und begraben sie dann.“ (I, 140.)

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß hier die in den Gāthās fehlende, aber bei den Mazdayasniern seit dem jüngeren Awesta bis auf den heutigen Tag übliche Bestattungsart gemeint ist[2]).

Herodot bemerkt sogleich, daß sich die Magier weit von den anderen Menschen unterscheiden und insbesondere „von den ägyptischen Priestern. Denn die letzteren hüten sich mit heiliger Scheu, irgendein Lebewesen zu töten, es sei denn zu Opferzwecken; die Magier dagegen morden eigenhändig alles, was nicht Hund und Mensch ist, und sie entfalten darin einen gewaltigen Wetteifer, indem sie ohne Unterschied Ameisen und Schlangen und alles umbringen, was da kreucht und fleugt[3]).“

Auch von dem Verbote der Verunreinigung des Wassers (I, 138) und des Feuers (I, 131. III, 16) findet sich nichts in den Gāthās, wohl aber legt das jüngere Awesta bekanntlich großen Wert auf seine Befolgung.

---

[1]) Selbst auf „Diät“ herabgesetzten Frauen mußte, damit sie nicht von Kräften kamen, als regelmäßige Nahrung täglich „1 Portion alkoholischer Gerste (= Biers) neben 2 Portionen Brotes“ gereicht werden: Vendīdād XVI, 6f. Wir ersehen daraus, daß das Bier zu den täglich genossenen, für unumgänglich notwendig erachteten Nahrungsmitteln gehörte.

[2]) Vgl. Anmerkung 3, unten S. 52 ff.

[3]) Vgl. Anmerkung 2, unten S. 51 f.

Überblickt man diese Angaben Herodots im Vergleich mit denen der Gāthās, so sieht man leicht, daß die von ihm geschilderte persische Religion z. T. noch die alte uns wohlbekannte indogermanische Naturreligion ist, andererseits aber Bestandteile enthält, die ausschließlich der Religion der Magier und dem jüngeren Awesta eignen.

Weder die Naturreligion noch die besonderen Sitten und Unsitten der Magier sind aus den Gāthās zu belegen; sie sind Zoroaster fremd. Der Kult der Wahrheit im Gegensatz zur Lüge (*aša* = *ṛtá*, *druj* = *druh*), den Herodot (I, 136. 138) den Persern nachrühmt, bildet zwar das Rückgrat der zoroastrischen Lehre; er ist aber sicher schon vorzoroastrisch, da wir eben dieselben Gegensätze, mit denselben Wörtern bezeichnet, auch im Ṛgveda finden. Nur treten sie in dieser Sammlung bei weitem nicht so stark hervor, wie im Awesta und in den Inschriften Darius I.

Was sich dagegen aus dem Awesta als den Angaben Herodots entsprechend belegen läßt, das findet sich nicht in den Gāthās. Ja teilweise ist es hier durch Zoroasters Äußerungen direkt verpönt; so die Trunksucht, das Haoma- und das Tieropfer. Diese drei Dinge finden sich im Veda wie bei den Magiern. Sie sind also als Bestandteile des Kultes älter als Zoroaster und zweifelsohne durch die Magier (s. oben Seite 8 f.) in das jüngere Awesta und in sein Ritual wieder eingeschmuggelt worden. Dann aber muß man auch den im jüngeren Awesta teilweise enthaltenen Naturdienst, die mit ihm zusammenhängenden Verbote der Verunreinigung der Elemente, das Wüten gegen das Tierleben, soweit es sich nicht um ausdrücklich dem Ahura Mazdāh zugeschriebene Geschöpfe handelt[1]), und den Hundekultus den Magiern zuschreiben.

[1]) Die Schonung der Ahura Mazdāh zugeschriebenen Tiere ist wohl eine der neuen Religion von den Magiern gemachte Konzession. Zu Opferzwecken wütet das jüngere Awesta ja auch geruhig weiter gegen die Ahura Mazdāh zugeschriebenen Geschöpfe, obwohl gerade diese Tieropfer es waren, die Zoroaster veranlaßten, die *daēva* zu verabscheuen und zu dämonisieren. S. unten, S. 57 f.

Aus dieser Sachlage ergibt sich der unabweisliche Schluß:

Wenn Herodot, wie wir gesehen haben, in allen Zügen getreu die Religion der Perser beschreibt und es sich herausstellt, daß die von ihm geschilderte Religion die der Magier ist, wenn er nur diese Magier als Priester der Perser kennt und ausdrücklich nennt, während ihm die im älteren wie im jüngeren Awesta sonst üblichen Bezeichnungen der Priester unbekannt sind (s. oben S. 8), und wenn er weder den Namen Zoroasters noch eine einzige seiner Lehren und seiner Gottheiten kennt, wie sie in den Gāthās vorliegen, so muß zu seiner Zeit die alte Magierreligion unbedingt im Perserreiche noch die herrschende gewesen sein. Zoroaster muß zu seiner Zeit noch in den weitesten Kreisen der Perser unbekannt gewesen sein, kann also ganz unmöglich lange vor Herodots persischer Reise, also lange vor der Regierung Xerxes I., gewirkt haben[1]).

Diejenigen klassischen Schriftsteller[2]), die von Zoroaster und von seiner Lehre etwas gehört haben, sind samt und sonders später, als Darius I.

So berichtet Pseudo-Platon im ersten Alkibiades, daß die Prinzen der Perserkönige, wenn sie das Alter von 14 Jahren erreicht haben, in der zoroastrischen Lehre unterrichtet werden: ὧν ὁ μὲν (der eine der vier königlichen Erzieher) μαγεῖαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὡρομάζου — ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία. Die Form Ὡρομάζου mit dem anlautenden Monophthongen ω gegenüber dem zweisilbigen

[1]) Daß *Zaraϑuštra* ein von den Magiern erfundener Name wäre, wie Darmesteter, Zend-Avesta, Band III, S. LXIX annimmt, ist ausgeschlossen. Einmal hätte eine solche Erfindung doch gar keinen Zweck gehabt; sodann aber würden die Erfinder doch wahrscheinlich einen bezeichnenden oder einen an die alte Mythologie anknüpfenden Namen erdacht haben, nicht aber einen Namen, der so undurchsichtig ist, daß es bislang nicht gelungen ist, ihn befriedigend zu deuten.

[2]) S. die sorgfältige Sammlung der Testimonia bei Jackson, Zoroaster, S. 231 ff.

au- der Inschriften Darius I. beweist schon, daß der Verfasser beträchtlich später als dieser Herrscher gelebt haben muß. Daß er von der Lehre Zoroasters nichts wußte, als eben die angeführten Namen, zeigt schon der Umstand, daß er Ahura Mazdāh für den Vater des Propheten hält.

Nikolaos von Damaskus (1. Jahrh. v. Chr.) zitiert eine Stelle aus dem Lyder Xanthos, einem Zeitgenossen Artaxerxes I. (465—424), welcher davon spricht, daß bei der beabsichtigten Verbrennung des Kroisos die Perser sich der Orakelsprüche der Sibylla und der Aussprüche Zoroasters erinnert hätten, und nach Diogenes Laertius, Prooem. II, berichtet derselbe Autor, Zoroaster habe 6000 Jahre vor dem Zuge des Xerxes (480 v. Chr.) gelebt. Das genügt schon, um zu beweisen, daß der zitierte Autor von Zoroaster nichts als den bloßen Namen kannte; ob dieser Autor wirklich Xanthos war, steht zudem nicht einmal fest.

Noch später sind die übrigen Nachrichten der Alten über Zoroaster. Irgendwelchen Wert für die Chronologie Zoroasters und seiner Lehre hat keine von ihnen. Soll doch nach Plinius, Nat. Hist. XXX, 2, 1 sogar Aristoteles berichtet haben, Zoroaster habe 6000 Jahre vor Platons Tode gelebt[1]).

Wie Jackson aus dem Umstande, daß sich Kephalion (um 120 n. Chr.) zu Anfang seines Buches unter anderm auf Herodot beruft, schließen kann: „This mention of Herodotus might possibly be adduced as an argument that Herodotus was at least acquainted with the name of Zoroaster“ (S. 156), ist mir völlig rätselhaft.

Wenden wir uns nun zu den

Persischen Keilinschriften!

Der erste Achämenide, von dem wir eine Keilinschrift besitzen, ist Kyros. In der leider stark beschädigten Tonzylinder-Inschrift[2]), die in babylonischer Sprache abgefaßt ist, bezeichnet er sich als König von Babylon und nennt Marduk als den Gott, dem er seine Erfolge verdanke und den er als den höchsten verehrt.

[1]) Vgl. Jackson, S. 152ff.
[2]) Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden, S. 2ff.

Von Kambyses sind keine Inschriften bekannt.

Mit Darius I. beginnt, soweit für uns erkennbar, der Kult des Ahura Mazdāh (persisch Auramazdā), dem hinfort alle Achämeniden huldigen, welche Inschriften hinterlassen haben, also Xerxes, Artaxerxes I., Artaxerxes II., Artaxerxes III. Und zwar preisen diese Könige ihn als ihren Gott ebenso in den susischen und in den babylonischen Fassungen, wie in den persischen.

Eine Ausnahme würde nur Kyros der Jüngere machen, wenn diesem die bei Weißbach S. 126 abgedruckte kurze Inschrift zuzuweisen wäre. Dies zu entscheiden überlasse ich den Iranisten. Bei ihrer Kürze ist aus dem Fehlen des Gottesnamens in ihr nichts zu schließen.

Schon der Name Auramazdā beweist, daß die Verfasser der Inschriften Zoroasters Lehre folgten; denn dieser Name ist nicht der des persischen Himmelsgottes, wie Herodot ihn beschreibt, der ihn Ζεύς nennt, dabei aber ausdrücklich hervorhebt, daß die Perser darunter einfach den nicht menschlich gestalteten und gedachten Himmel verstehen. Da Herodot zu den anderen von ihm angeführten Naturgöttern keine Namen gibt, so dürfen wir annehmen, daß er eben für den Himmel einen Namen hörte, den er als Äquivalent des griechischen Götternamens Ζεύς erkannte, also *Dyu-*. Die Skulpturen über den Inschriften zeigen Auramazdā menschlich gestaltet; also kann er nicht der persische Himmelsgott sein, von dem Herodot berichtet, sondern nur eben das personifizierte Abstraktum. Unter den von Herodot erwähnten persischen Göttern befindet sich kein einziges personifiziertes Abstraktum; die Götter und Dämonen, welche in den Gāthās vorkommen, sind ausschließlich solche Abstrakta.

Darius ergriff die Regierung inmitten des Aufruhrs, der nach Kambyses Tode in allen Teilen des gewaltigen Reiches emporloderte. Der erste, den er zu bekämpfen hatte, war der Magier Gaumāta mit allen übrigen Magiern. Dieser Umstand wird dazu beigetragen haben, daß er sich an keinen der von den Magiern verkündeten Götter wandte, sondern an denjenigen Gott, der nach den Angaben seines Verkünders das Recht und die Wahrheit schützte, das

Unrecht dagegen und die Lüge verfolgte, die sich für Darius in der Religion der Magier mit ihrer Grausamkeit (*aēšma*) verkörperte.

Denn Staatsreligion war, wie wir gesehen haben, die zoroastrische noch nicht einmal zu Zeiten des Xerxes.

Immerhin kann man sich schwer vorstellen, wie der König sich in seiner schwer bedrängten Lage an diesen unbekannten Gott mit der Bitte um Hilfe wandte, wenn man nicht annehmen will, daß dieser Gott der Familiengott derjenigen Linie der Achämeniden war, zu welcher Darius gehörte.

Nun haben wir vor der Inschrift von Bīsutūn über Auramazdā kein einziges historisches Zeugnis, und Herodot, der doch die Perser und ihre Religion aus eigener Anschauung kannte und Persien bereiste, um sich gründlich über seine Bewohner und ihre Anschauungen, Sitten und Gebräuche zu unterrichten, erfuhr nicht einmal, welchem Gotte die Achämeniden huldigten.

Aus beiden einander ergänzenden Umständen ergibt sich der zwingende Schluß, daß zur Zeit Darius I. und Herodots die Religion Zoroasters erst einen ganz kleinen Kreis von Bekennern hatte. Daraus wieder ergibt sich von selbst, daß zu jener Zeit Zoroaster entweder noch lebte, oder noch nicht lange gestorben war. Jedenfalls kann er nicht Jahrhunderte vorher gelebt haben. Denn wenn eine Religion nach Jahrhunderten erst oder nur noch wenige Anhänger hat, dann kann sie sich nicht plötzlich zu einer großen Weltreligion entwickeln. Wohl aber ist es begreiflich, wenn eine so ernste und tief religiöse Natur, wie Darius I. es seinen Inschriften nach war, in seiner schwer bedrängten Lage und unter dem unmittelbaren Einfluß einer bedeutenden und reinen Persönlichkeit, wie sie sich in Zoroaster verkörperte[1]), bei dem von dieser Persönlichkeit verkündeten Gotte Schutz sucht, und wenn seine und seines Nachfolgers unter dem Schutze des neuen Gottes

[1]) S. unten, S. 43 ff.

errungenen großen Erfolge, insbesondere der Sieg des Darius über die Verkünder der *daēva*, die Magier, trotz aller Gegenarbeit der Priester der neuen Religion zum Siege verhalfen, so wenig volkstümlich ohne Zweifel Zoroasters abstrakte Göttergestalten waren.

Der König hätte es nicht nötig gehabt, ausdrücklich zu versichern, daß er „als Auramazdā-Bekenner“ nicht lüge, wenn er behaupte, in einem einzigen Jahre so viel getan zu haben (Bīsutūn-Inschrift § 56 f., Weißbach, S. 63). Ein tiefer Ernst, ein felsenfestes Gottvertrauen atmet uns aus der ganzen Inschrift mit ihren schlichten, ohne alle Ruhmredigkeit aufgezählten Tatsachen entgegen. „Da flehte ich zu Auramazdā“, sagt der König, bevor er kurz erzählt, daß er dem Gaumāta die Herrschaft entriß und ihn tötete, „und Auramazdā brachte mir Hilfe.“ Und so schreibt er jeden Erfolg seines an Erfolgen so reichen ersten Regierungsjahres Paragraph für Paragraph diesem Gotte zu.

Die bescheidene Schlichtheit des großen Königs kommt einem besonders deutlich zu Bewußtsein, wenn man Herodots Bericht über die Tötung der Magier neben den Text der Inschrift hält. Vgl. die Inschrift von Bīsutūn, §§ 10—14. 68 f. mit Herodot III, 61—87.

Daß es sich bei Auramazdā um einen neu verkündeten Gott handelt, ergibt sich auch aus der Inschrift selbst. In § 59 (S. 65) heißt es nach Weißbachs Übersetzung: „Es spricht der König Darius: So lange die früheren Könige waren, ist von diesen das nicht getan worden, wie von mir nach dem Willen Auramazdās in einem und demselben Jahre getan worden ist.“ In § 65 ff. wendet er sich an die späteren Könige, mahnt sie, jeden Anhänger der Druj oder jeden, der gewalttätig ist, streng zu strafen, wie überhaupt der Gegensatz zwischen *aša*, das der König, und zwischen *druj*, die seine Gegner vertreten, durch die ganze Inschrift hindurchgeht[1]). In

[1]) Vgl. Zoroasters Weisung Ys. 47, 4: „Von diesem Geiste sind abtrünnig die Anhänger der Druj, o Mazdāh, von dem heiligen, nicht so die Gerechten. Wenn man Herr ist, sei es über Wenig oder über Viel, so vergelte man dem Gerechten und sei böse dem Anhänger der Druj (Lüge).“ Über den Zusammenhang von Ys. 53, 8 f. mit dem Magiermord s. Kapitel IV, unten S. 41 ff., insbes. S. 43 ff.

§ 76 verspricht er jedem Glück und Erfolg, der Auramazdā verehre.

Auch in den Einleitungen der anderen großen Inschriften verkündet er offenbar eine neue Religion, wenn er Auramazdā als den Schöpfer preist, als den, der den Menschen „die Segensfülle schuf". Am Ende von NR.a mahnt er: „O Mensch, Auramazdās Befehl, der erscheine dir nicht widerwärtig! Den geraden Weg verlaß nicht! Sündige nicht!"

Die Nachfolger rühmen in ihren Inschriften Auramazdā in derselben oder in ähnlicher Weise; Xerxes erklärt ihn für den größten der Götter. Aber alle lassen die zuletzt angeführte Mahnung, die in einer solchen Inschrift eben nur bei einem neu verkündeten Gotte am Platze ist, weg und wünschen dafür des Gottes Schutz und Segen auf sich herab.

Schon unter Artaxerxes II. indessen haben sich die Magier der neuen Religion bemächtigt und Zoroasters System durch Einführung alter Naturgötter getrübt; denn er nennt neben Auramazdā noch die Flußgöttin Anāhitā und den Sonnengott Mitra, der auch bei Artaxerxes III. in der Form Miϑra erscheint. Diese Gottheiten, die zu einer in den Gāthās nicht vorkommenden Klasse gehören, zu den *daēva,* welche in den Gāthās als Dämonen bekämpft werden, sind als Yazata dem jüngeren Awesta geläufig.

Aus der bisherigen Betrachtung ergibt sich, daß beim Regierungsantritt Darius I. (522) Zoroasters Lehre erst auf einen ganz kleinen Kreis von Gläubigen beschränkt war, an deren Spitze der König stand, daß sie noch zu Herodots Zeit nicht Volksreligion geworden war, zu der sie sich aber bald unter den Achämeniden entwickelte, und daß unter Artaxerxes II. (404—359) vorzoroastrische, den Gāthās fremde und dem zoroastrischen System widersprechende Naturgötter diesem System einverleibt worden sind.

Die alte Priesterkaste der Magier hat sich unter dem mächtigen Einfluß der Achämeniden zur Verkündigung der

Religion des bäuerlichen Propheten bequemen müssen; daß sie sie rein erhielt, ist bei seiner dieser Kaste feindlichen Stellung *a priori* nicht zu erwarten. Dazu war diese Kaste auch nach ihrer Tradition selbstverständlich nicht geeignet. Der Amalgamationsprozeß hat begonnen. Die Zeit des jüngeren Awestas ist angebrochen[1]).

Das Zeitalter Zoroasters läßt sich nach dem bisher Gesagten ungefähr berechnen.

Herodot sagt I, 209: Ὑστάσπεϊ δὲ τῷ Ἀρσάμεος ἐόντι ἀνδρὶ Ἀχαιμενίδῃ ἦν τῶν παίδων Δαρεῖος πρεσβύτατος, ἐὼν τότε ἡλικίην ἐς εἴκοσί κου μάλιστα ἔτεα, καὶ οὗτος κατελέλειπτο ἐν Πέρσῃσι· οὐ γὰρ εἶχέ κω ἡλικίην στρατεύεσθαι. Danach war Darius im Todesjahre des Kyros (529) ungefähr 20 Jahre alt. Sein Geburtsjahr ist also ca. 549. Im Jahre 527 (Einnahme von Memphis) finden wir ihn nach Herodot III, 139 als Trabanten des Kambyses in Memphis. Bei seinem Regierungsantritt (522) wäre er demnach etwa 27, bei seinem Tode (486) etwa 63 Jahre alt gewesen.

Nach Herodot I, 209 war Darius der älteste Sohn des Hystaspes. Dieser wird also im Jahre 550 noch ein verhältnismäßig junger Mann gewesen sein. Dazu stimmt, daß wir ihn im Jahre 522 an der Spitze des Heeres finden, welches den gefährlichen Partheraufstand niederwarf. Da nun zur Zeit des Regierungsantritts des Darius, wie wir gesehen haben, die Gemeinde Zoroasters noch klein und seine Religion in der großen Öffentlichkeit noch unbekannt war, andererseits die Zuflucht, die Darius zu dem von Zoroaster verkündeten Gotte nahm, nicht anders zu erklären ist, als daraus, daß er der Familiengott der jüngeren Linie der Achämeniden war, so ergibt sich nunmehr die große Wahrscheinlichkeit, daß der aus den Gāthās bekannte Beschützer des Propheten und seiner Religion, Vištāspa, kein anderer war, als Vištāspa = Hystaspes, der Vater des Darius.

Somit werden wir die Wirksamkeit Zoroasters ± 550 v. Chr. ansetzen müssen.

---

[1]) Über Magier im Heere des Xerxes s. oben, S. 12; über einzelne magische Bestandteile schon im Yasna Haptaŋhāiti siehe Anm. 5, unten, S. 61 f.

Die Frage, ob Hystaspes, der Vater des Darius, wirklich Zoroasters Beschützer war, wird im Verlaufe noch näher untersucht werden. Zunächst wenden wir uns nun zur Betrachtung der

parsischen Tradition über die Zeit Zoroasters.

Die Materialien hat Jackson, Zoroaster, S. 157ff. zusammengestellt und besprochen. Auf Seite 157 sagt er von dieser Tradition: „It unanimously places the opening of Zoroaster's ministry at 258 years before the era of Alexander, or at 272 years before the close of the world-conqueror's dominion."

Das würde als Beginn der Prophetenlaufbahn Zoroasters die Jahre 595/4 v. Chr. ergeben.

Nimmt man nun an, daß Hystaspes bei der Geburt seines ersten Sohnes etwa 30 Jahre alt war — Herodot schweigt leider über diesen Punkt —, so würde dies auf ca. 580 als das Geburtsjahr des Hystaspes führen. Seine Bekehrung durch Zoroaster wäre also nach diesen Daten durchaus möglich.

Die Zahlen 258 und 272 sind in der Parsentradition nicht ausdrücklich genannt; sie ergeben sich aus der Millenniumsrechnung (Būndahishn XXIV, 1—9). Die weiteren Ausführungen Jacksons zeigen, daß wirklich genaue Daten für Zoroasters Leben aus der Tradition nicht zu gewinnen sind; auf ein paar Jahrzehnte mehr oder weniger kommt es dabei nicht an, und ich halte alle Bemühungen um die Festsetzung solcher Daten bei der ganzen Natur der Parsentradition, in deren Beurteilung ich Bartholomae und Eduard Meyer durchaus beistimme, für vergebene Liebesmühe. Aber ungefähr richtig muß die Tradition über die Zeit Zoroasters dennoch sein. Denn:

1. Es widerspräche aller Psychologie und historischen Erfahrung, daß eine Priesterschaft das Leben ihres Religionsstifters zeitlich herabrücken sollte. Denn nicht das Jüngere, sondern das Ältere erscheint nun einmal den Menschen — abgesehen von unseren Modernsten — als das Ehrwürdigere.

2. Die Lebenszeit Zoroasters ist natürlich nicht auf der Grundlage der phantastischen Millenniumsrechnung festgesetzt worden, sondern diese gründet sich auf jene.

3. Das Būndahishn gibt die Regierungszeit Alexanders auf 14 Jahre, also (annähernd) richtig an.

4. Unsere Betrachtungen der Angaben Herodots wie die der Inschriften Darius I. haben unabhängig voneinander das Ergebnis geliefert, daß Zoroaster im sechsten Jahrhundert gelebt haben muß. Im Lichte dieser Quellen ist es sogar wahrscheinlich, daß die Angaben der Parsentradition noch um einige Jahrzehnte zu hoch gegriffen sind.

Und dieser Verdacht wird noch durch eine von Jackson, S. 165 angeführte Angabe Anquetil du Perrons verstärkt, „that a certain religious sect that immigrated into China A. D. 600 is evidently of Zoroastrian origin and that these believers have an era which dates approximately from B. C. 559; this date Anquetil regards as referring to the time when Zoroaster left his home and entered upon his mission — a sort of Iranian Hejirah".

Wir werden also auch hier wieder auf das oben gefundene Datum ±550 v. Chr. als auf das der Wirksamkeit Zoroasters geführt.

Auf die Angaben des im 5. nachchristlichen Jahrhundert lebenden Ammianus Marcellinus, der Hystaspes, den Beschützer Zoroasters, direkt *Darii pater* nennt, und auf die entsprechenden Angaben noch späterer Schriftsteller (Jackson, S. 167ff.) ist selbstverständlich nichts zu geben, da diese Autoren nach Ausweis der ihnen vorhergehenden klassischen wie der parsischen Tradition ganz unmöglich genaue Nachrichten über die Verhältnisse haben konnten, unter denen Zoroaster lebte und wirkte. Sie identifizierten eben aufs Geratewohl den Beschützer Zoroasters mit dem einzigen ihnen aus der Geschichte bekannten Hystaspes. Dennoch haben die blinden Hühner in diesem Falle das Korn gefunden.

II. Der geschichtliche und der ungeschichtliche Vištāspa.

Wer sich mit der Frühgeschichte des Zoroastertums beschäftigt, dem müssen vor allem folgende Tatsachen auffallen:

1. Das altiranische Wörterbuch kennt nur zwei Vištāspa, den Vater Darius I. und den Beschützer Zoroasters. Herodot, der so viele Persernamen überliefert, kennt gleichfalls nur zwei Personen dieses Namens: den Vater und den Sohn Darius I. (VII, 64). Justi führt in seinem Iran. Namenbuch im ganzen fünf Vištāspa auf: die beiden im iranischen Wörterbuch verzeichneten, den Sohn Darius I., den zweiten Sohn des Xerxes und einen Verwandten Darius III. Die Bištāsf, Kuštāsf und einige andere späte Träger des Namens kommen natürlich für uns hier nicht in Betracht. — Der Name Vištāspa ist undurchsichtig; die von Bartholomae gegebene Etymologie kann der sie voraussetzenden Bedeutung wegen kaum das Richtige treffen.
2. Das Wort *kavi* hat im Awesta zwei Bedeutungen. Einmal bezeichnet es die fürstlichen Gegner, zweitens aber den fürstlichen Schutzherrn Zoroasters.
3. Der größte König der Perser, zugleich der nachweislich erste, der der zoroastrischen Religion huldigt, sowie seine derselben Religion ergebenen Nachfolger, welche sie zur Staatsreligion erheben, werden im gesamten Awesta nirgends erwähnt.

Beginnen wir den Versuch, uns diese einzeln und in ihrer Gesamtheit höchst befremdlichen Tatsachen zu erklären, mit der Betrachtung des zweiten Punktes!

Kavi.

Das Wort *kavi* kommt in den Gāthās an folgenden Stellen vor:

1. Als Bezeichnung fürstlicher Gegner Zoroasters.

Ys. 32, 14: *ahyā Gərə̄hmo ā.hōiϑōi nī kāvayascīt̰ xratūš nī dadat̰:* „Auf dessen (Zoroasters) Unterdrückung richten Grəhma, richten auch die Kavi ihre Absichten“ [1]).

Ys. 44, 20: *ciϑənā Mazdā huxšaϑrā daēvā å̄ŋharē,*
at̰ īt̰ pərəsā yōi pišyeiṇtī aēibyō kąm,
yāiš gąm Karapā Usixšcā Aēšəmāi dātā
yācā kavā ąnmənē urūdōyatā,
nōit̰ hīm mīzə̄n ašā vāstrəm frādaiŋ́hē:
„Sind denn, Mazdāh, wohl die Daēvas gute Herrscher gewesen? Ich will die danach fragen, die sehen, wie ihretwegen der Karapan und der Usij das Rind der Raserei preisgeben, und wie der Kavi es unaufhörlich jammern macht, statt daß sie es hegen, um durch Aša die Landwirtschaft zu fördern.“

Ys. 46, 11: *xšaϑrāiš yūjə̄n Karapano kāvayascā*
akāiš šyaoϑanāiš ahūm mərəṇgəidyāi mašīm:
„Durch ihre Herrschaft gewöhnen die Karapan und die Kavi den Menschen an böse Taten, um das (zweite) Leben zu zerstören.“

Ys. 51, 12: *nōit̰ tā.īm xšnāuš vaēhyō kəvīnō pərətō zəmō:*
„Nicht hat ihn zufriedengestellt der Buhlknecht des Kavi an der Pforte des Winters.“

2. Als Bezeichnung des fürstlichen Gönners Zoroasters.

Ys. 46, 14: *at̰ hvō kavā Vīštāspō:* „Das ist der Kavi Vištāspa.“

Ys. 51, 16: *tąm kavā Vīštāspo magahyā xšaϑrā nąsat:*
„Kavi Vištāspa hat zugleich mit der Obherrschaft über den Bund die Lehre angenommen.“

---

[1]) Ich gebe hier und im folgenden bis S. 26 die Übersetzungen Bartholomaes, in denen ich indessen die Stämme iranischer Wörter und Eigennamen so abändere, wie es dem allgemeinen Brauch entspricht, so daß ich also *kavi* statt *kavay*, *Usij* statt *Usig* usw. schreibe.

Ys. 53, 2: *at̰.cā hōi scaṇtū manaŋhā uxδāiš šyaoϑanāiš.cā*
xšnūm Mazdā̊ vahmāi ā fraorət̰ yasnąs.cā
kava.cā Vīštāspo Zaraϑuštriš Spitāmo Fəraṣ̌ao-
štras.cā
dā̊ŋhō ərəzūš paϑō yąm daēnąm Ahuro Saošyaṇto dadāt̰:
„Und es sollen sich in Gedanken, Worten und Taten gern um seine Zufriedenstellung bemühen — (ihm) dem Mazdāh zum Preis — und um seine Verehrung Kavi Vištāspa und der Zaraϑuštrasohn, der Spitama, und Fəraṣ̌aoštra, die geraden Pfade bereitend der Religion des Helfers, die Ahura gestiftet hat.“

Irgendein Anhalt für die Richtigkeit der Angabe des jüngeren Awestas und der noch späteren Parsentradition, daß das Wort *kavi*, wenn es vor dem Namen Vištāspa steht, die Bezeichnung einer bestimmten Dynastie im Sinne eines Eigennamens wie desjenigen der Achämeniden oder der Arsakiden und Sassaniden sei, findet sich in den Gāthās nicht. Ohne das jüngere Awesta und die übrige Tradition würde kein Mensch darauf verfallen sein, in dem Worte den Namen einer Dynastie zu suchen.

Daß das Wort in den Gāthās keine solche bezeichnet, ergibt sich schon aus der offenbar geflissentlichen Gegenüberstellung der Kavi im allgemeinen und des sich von ihnen vorteilhaft abhebenden Kavi Vištāspa in Ys. 46, 11 und 46, 14 sowie in 51, 12 und 51, 16.

In 32, 14, 44, 20, 46, 11 ist *kavi* offenbar den Eigennamen angereihtes Appellativum; ebenso ist das Wort Appellativum in 51, 12. Was berechtigt uns demgegenüber, ihm in 46, 14, 51, 16 und 53, 2 eine andere Bedeutung zu geben?

Kavi bezeichnet, wie ja auch Bartholomae annimmt, in den nicht auf Vištāspa bezüglichen Fällen Fürsten. Dann muß man diese Bedeutung, wenn nicht zwingende Gründe dagegen sprechen, auch in den übrigen Fällen annehmen. Nun sprechen dagegen weder zwingende, noch irgendwelche Gründe. Der *Kavi Vištāspa* unterscheidet sich von den anderen *Kavi* lediglich dadurch, daß er sich

zu dem neuen Glauben bekehrt und den Schutz der kleinen Gemeinde übernommen hat.

Ähnliche Erwägungen wie die vorstehenden dürften Geldner veranlaßt haben, das Wort *kavi* in Ys. 46, 14 und 51, 16 mit „König“ zu übersetzen[1]).

Nun freilich die Tradition! Sie beginnt im jüngeren Awesta und setzt sich in den Pählävi-Büchern fort und behauptet ja, daß *kavi* die Bezeichnung der Angehörigen einer bestimmten Dynastie sei, eines mächtigen Herrschergeschlechts, dessen Hauptstadt, deren Lage sie freilich nicht anzugeben weiß, immer prunkvoller geschildert wird, je später die Quellen sind, und dessen Begründer ein Mann namens Kavāta war. Diese Parsentradition, welche Eduard Meyer, KZ. 42 (1909), S. 1 f., Fußnote 2 charakterisiert, wie folgt: „Sie ist das Elendeste, was mir überhaupt von pseudohistorischer Überlieferung bekannt ist; die größte Zeit Irans, das Achämenidenreich, ist von ihr vollständig vergessen (die beiden Darius, die sie allein von allen Achämeniden kennt, stammen aus der aus der Fremde importierten Alexandersage, nicht aus heimischer Überlieferung), von dem Mederreich ganz zu schweigen; noch von der Arsakidenzeit weiß sie bitter wenig, und setzt die Zeit von Alexanders Tod bis auf Ardašîr I. (323 v. Chr. bis 226 n. Chr.) auf nur 266 Jahre an; wie kann man also glauben, daß sie ein wissenschaftlich diskutables Datum für die Zeit des Zoroaster bewahrt habe?“ [2])

Wenn sich in der christlichen Tradition die Angabe fände, daß ein Heiliger von einem Fürsten unterstützt worden sei, der der Dynastie der Βασιλεῖς oder der *Principes*

---

[1]) Bertholet, Religionsgeschichtl. Lesebuch, Tübingen 1911, S. 326 und S. 334.

[2]) Zu der im letzten Satze enthaltenen Frage s. oben S. 22 f., wo wir gesehen haben, daß diese Tradition allerdings in diesem Punkte nicht ganz so unzuverlässig ist, wie sonst. Es gilt aber auch hier das Wort Whitneys, der in bezug auf die eben so elende in den indischen Kommentaren zum Veda enthaltene Tradition sagt: „It is a well-established principle that a habitual liar is not to be believed even when he speaks the truth. It is equally clear that a habitual blunderer is not to be praised when he chances to say the right thing“; Festgruß an Rudolf von Roth, Stuttgart 1893, S. 96.

angehört habe, jener Dynastie, deren Begründer der berühmte Herrscher Βασιλικός oder *Principalis* gewesen sei, wer würde einer solchen Angabe Glauben schenken? Aber mit der Parsentradition ist das selbstverständlich etwas anderes; bei ihr hält die Fachgelehrsamkeit an Kavāta, dem Begründer der Dynastie der Kayaniden, fest und verehrt in dem Kavi Vištāspa, von dem keine historische Quelle etwas weiß, den Patron des Propheten und schreibt auf Grund eben dieser Tradition seine Geschichte.

Die genauere Bedeutung des Wortes *kavi* ist noch zu ermitteln; auch im Ṛgveda steht sie noch nicht fest. *Kavi* wird dort auf Menschen wie auf *devá* angewendet, bezeichnet aber, soviel ich sehe, keine Glaubensfeinde, sondern *devá*-Verehrer. Dieser Teil des Begriffsinhaltes ist also dem Awesta mit dem Veda gemeinsam. Andererseits scheint das Wort im Ṛgveda nirgends die Bedeutung „Fürst", „Häuptling", „Herrscher" zu haben, die ihm im Awesta eignet.

Aus den Gāthā-Stellen Ys. 46, 14 und 51, 16 wissen wir nun, daß *Kavi* Vištāspa der erste fürstliche Förderer des neuen Glaubens war.

„O Zoroaster, welcher Gläubige ist dein Freund für den großen Bund? Oder wer begehrt nach Ruhm? Das ist der Kavi Vištāspa bei dem Schlußwerk", heißt es in der ersten Stelle; und in der zweiten: „Diese (Lehre) hat der Kavi Vištāspa mit der Herrschaft des Bundes (= mit dem Vorsitz über den Bund) angenommen."

Das Wort, das hier im Anschluß an Bartholomae mit „Bund" wiedergegeben ist, gibt die Pählävi-Übersetzung mit „Magierschaft" wieder und fügt die Erklärung „Reinheit" hinzu; vgl. Mills, A Study of the Five Zarathushtrian (Zoroastrian) Gâthâs, Leipzig, Brockhaus 1894, S. 266 und 362. Man sieht daraus, daß der Tradition die Bedeutung nicht mehr bekannt war, und daß sie das Wort *maga* gleichzeitig mit *magu (moγu)* und mit dem nur in dem jungawestischen Frahang-i oīm 11 belegten ³*maγa* „rein", „lauter" zusammenbrachte, zu dem Bartholomae, Wb. Spalte 1111 bemerkt: „Sehr zweifelhaft." Kanga, A Complete Dictionary of the Avesta Language, Bombay 1900,

gibt dem Worte die Bedeutung „(gefahrvolles) Unternehmen". Vgl. auch Bartholomae, Zum altiranischen Wörterbuch, Straßburg 1906, S. 205, der mit Recht gegen Geldners Übersetzung von Ys. 46, 14:

> „Zarathuštra! wer ist dein rechtgläubiger Freund oder wer wünscht für die große Belohnung besonders genannt zu werden?" (SKPAW. 1904, S. 1091)

auf Ys. 53, 7 verweist, „wo die Verbindung *mīždəm* („Lohn") *magahyā* erscheint; s. Sp. 1188 o.".

Geldner wiederholt seine Übersetzung wörtlich mit Auslassung von „besonders" in Bertholets Religionsgeschichtlichem Lesebuch S. 326 und übersetzt daselbst S. 334 die andere uns hier beschäftigende Stelle Ys. 51, 16 mit: „Diese Glaubenslehre von der (himmlischen) Gnadengabe hat König Vīshtāspa, der Herrscher, angenommen." Er bringt also das awestische *maga* offenbar mit dem vedischen *maghá* zusammen.

Wie man aber über *maga* denken mag, an dem Sinn der beiden Gāthā-Stellen, daß Vištāspa der erste Fürst war, der die von Zoroaster verkündete Religion annahm, kann die Meinungsverschiedenheit über *maga* nichts ändern.

Nun erwäge man: Nach den Gāthās ist Vištāspa der erste Fürst, der die neue Lehre annimmt; das erste geschichtliche Zeugnis, das wir für die mazdayasnische Religion haben, sind die Inschriften des Darius, Sohnes des Vištāspa. Dieser Vištāspa war ein Fürst, denn sein Sohn sagt ausdrücklich in der Inschrift von Bīsutūn, § 3: *avahyarādiy vayam Haxāmanišiyā ϑahyāmahiy. haca paruviyata āmātā amahiy; haca paruviyata hyā amāxam tauma xšāyaϑiyā āha:* „Deswegen werden wir die Achämeniden genannt. Seit alters sind wir adelig; seit alters ist dies unser Geschlecht königlich."

Daß der Vater des Darius nicht lediglich ein Privatmann königlichen Stammes, sondern regierender Fürst und Statthalter des Großkönigs war, dafür haben wir das bestimmte Zeugnis Herodots III, 70: γεγονότων δὲ τούτων

ἓξ παραγίνεται ἐς τὰ Σοῦσα Δαρεῖος ὁ Ὑστάσπεος ἐκ Περσέων ἥκων· τούτων γὰρ δὴ ἦν οἱ ὁ πατὴρ ὕπαρχος: „Als sich diese Sechs zusammengefunden hatten, kam zu ihnen nach Susa Dareios, der Sohn des Hystaspes, aus Persien; denn dort war sein Vater damals Unterkönig (Statthalter).“ Vgl. Bīs. § 4.

Nachdem Darius die Herrschaft über das Reich angetreten hat, finden wir Vištāspa als Statthalter von Parthien wieder, wohin er offenbar deshalb von seinem Sohne versetzt worden war, weil dieser in Parthien eines besonders zuverlässigen Vertreters bedurfte und weil in Persien ohnedies für einen Statthalter kein Raum mehr war. Die Parther empörten sich; mit dem treugebliebenen Teil des Heeres schlug Vištāspa den abtrünnigen bei der Stadt Višpazāti in Parthien „nach dem Willen Ahuramazdās“ (5. Februar 521) und unterwarf, durch ein von seinem Sohne gesandtes persisches Hilfsheer verstärkt, in der siegreichen Schlacht bei Patigrabanā vollens das aufständische Land (Inschrift von Bīsutūn, §§ 35. 36).

Zu Herodots Zeit, der unter Xerxes und vielleicht noch unter Artaxerxes I. Persien in der Absicht bereiste, die Sitten und die Religion der Perser und der von ihnen beherrschten Völker kennen zu lernen und Nachrichten über ihre Geschichte einzuziehen, war trotz des Schutzes der Achämeniden die Religion Zoroasters dort noch so unbekannt, daß Herodot von ihr und ihrem Stifter nicht die leiseste Andeutung gibt, also jedenfalls nichts von ihr erfuhr. Aus den Inschriften Darius I. ergibt sich gleichfalls, daß der Glaube an Ahura Mazdāh damals noch neu war. Die Parsentradition setzt Zoroaster ins 6. Jahrhundert.

In diesem Jahrhundert lebte als Fürst und Statthalter von Persien Vištāspa, der Vater desjenigen Königs, der diese Religion bekennt und uns von ihr die erste geschichtliche Kunde gibt.

Dieser *kavi* Vištāspa ist der erste der Geschichte bekannte, der diesen Namen trägt, und in seiner Dynastie kommt der Name Vištāspa noch dreimal nach ihm vor. Außerhalb dieser Dynastie ist der Name überhaupt nicht belegt. Schon dieser Umstand allein würde genügen, die Parsentradition von dem *kavi* Vištāspa zu

widerlegen, der der „kavischen“ Dynastie angehört habe. Wie ist es überhaupt nur möglich, daß die Iranistik den plumpen Schwindel des erfindungsarmen Fälschers nicht gesehen hat, dieses Fälschers, der aus Gründen, über die wir noch sprechen werden, für den historischen Vištāspa eine Dynastie sucht, und da es ihm nicht gelingt, eine solche zu finden, einfach zu dem Mittel greift, eine Dynastie „der Könige“ zu erdenken und seinen Gläubigen einzureden, „König“ sei Eigenname dieser Dynastie? Wie gering muß er das kritische Vermögen seiner Gläubigen eingeschätzt haben! Daß aber unter diese Gläubigen auch europäische Gelehrte des 19. und 20. Jahrhunderts gehören, das dürfte wohl die kühnsten Erwartungen des frommen und ach! so erfindungsarmen Fälschers übertreffen.

Im sechsten Jahrhundert, in dem Zoroaster gelebt haben muß, kennt die Geschichte nur einen *kavi* Vištāspa, und das ist der Vater Darius I.

Daß die Tradition der Parsen von diesem Vištāspa und von der ganzen Dynastie der Achämeniden, welcher allein das Zoroastertum seine Verbreitung verdankt, scheinbar nichts weiß, in Wahrheit jedoch nichts wissen will, dafür liegen ja doch die Gründe auf der Hand.

Für die Angabe der Tradition, Zoroaster sei ein Magier gewesen, bieten die Gāthās keinerlei Anhaltspunkt. Wer sie vorurteilslos liest, dem muß sich die Überzeugung aufdrängen, daß der Verfasser dieser Verse ganz unmöglich ein Magier gewesen sein kann. Dieser Mann ist ebensowenig ein Priester, wie Jesus von Nazareth, ist wie er den Priestern feindlich und wird von ihnen, wie ja sogar die Tradition zugibt, aufs bitterste befehdet. Er ist ein Bauer, dem sein Vieh über alles geht, der es aus vollem Herzen liebt und es deshalb den angestammten *daēva* nicht zum Opfer bringt. Die Schlachtungen zu Opferzwecken sind ihm ein verabscheuungswürdiges Greuel, und deswegen eben bekämpft er die von der Priesterschaft gelehrten *daēva*, wie er das ja ausdrücklich sagt[1]). Landwirtschaft und Viehzucht bilden den festen Boden, auf

[1]) Vgl. die unten S. 57f. in Anm. 4 angeführten Stellen.

dem er klaren Geistes steht, frei von aller hereditär-priesterlichen Belastung, und auf dem er sein folgerichtiges durchgeistigtes Moralsystem errichtet.

Dieses System bedeutet einen so vollständigen Bruch mit der herrschenden Religion und mit ihren Anschauungen, wie er in der Geschichte aller Religionen völlig ohne Gegenstück dasteht. Aus der alten Religion entnimmt Zoroaster nur die Begriffe *ṛtá* und *druh* und bildet aus ihnen das Rückgrat seines Systems. Von den alten Göttern behält er nur den Beherrscher des Lichthimmels bei, vergeistigt ihn aber zu der Abstraktion „Ahura Weisheit" und entkleidet ihn aller naturalistischen und mythischen Züge, die seinem Urbild, dem alten *bṛ́has páti,* eignen[1]). Von den alten Naturgöttern, die ja eben die *daēva* sind, hat sein Göttersystem keine Spur. Was davon im jüngeren Awesta erscheint, ist natürlich durch die Magier aus der alten Religion erst nachträglich wieder eingeschwärzt worden.

Es widerspricht aller historischen und psychologischen Erfahrung, daß ein Mann, der dem Priesterstamme angehört, sich so völlig von allen ihm seit seiner Kindheit vertrauten religiösen Begriffen und Anschauungen hätte frei machen können. Wie befangen sind ihm gegenüber selbst der Zimmermannssohn von Nazareth und der Eislebener Bergmannssohn in den Anschauungen der Kirchen geblieben, die sie bekämpfen!

Schon der Ausdruck *moγu-ṯbiš* im Sinne von „Priesterfeind" im jüngeren Awesta, die Erwähnung der Anāhitā und Mitras in der Inschrift Artaxerxes II. und der heutige Titel „Mobed" für einen gelehrten Parsenpriester (s. oben S. 9) beweist, daß das jüngere Awesta von den Magiern herrührt, und da Anāhitā und Mitra in der genannten Inschrift als größte Götter neben Auramazdā erscheinen, so muß die Tätigkeit der Magier in der Weiterbildung der mazdayasnischen Religion bald nach des Propheten Tod eingesetzt haben. Denn

[1]) Die höchste Weisheit eignete schon dem *bṛ́has páti;* s. V f., Idg. Forschungen XLI, S. 197ff.

diese beiden Götter gehörten ja zu den von ihm bekämpften *daēva,* und ehe sie im System zu so großen Göttern werden konnten, daß der mazdayasnische Großkönig sie in seiner Inschrift erwähnt, muß längere intensive und erfolgreiche Priesterarbeit vorhergegangen sein[1]).

Daß die Magier zur Zeit Herodots die persische Priesterschaft bildeten, ist in seinem Werke vielfach bezeugt. Nachdem die mazdayasnische Religion als die Staatsreligion eingeführt war, mußten sie sich wohl oder übel dem neuen Glauben anbequemen, um ihren Einfluß und ihr einträgliches Geschäft nicht zu verlieren. Die Wiedereinführung des Tier- und Haoma-Opfers, die Zoroaster leidenschaftlich bekämpft hatte, in das jüngere Awesta und der Umstand, daß das meiste von dem, was wir heute unter dem Namen „Awesta" besitzen, Begleittext zu diesem Haoma-Opfer ist, beweist, wie stark ihr Einfluß und wie erfolgreich ihre Tätigkeit war, und wie sehr sie des Propheten reine Lehre verfälschten.

Behält man diese Tatsachen im Auge, so kann man es nicht anders erwarten, als daß die Magier Zoroaster zu einem der Ihrigen machten und einen Stammbaum fabrizierten, den sie bis auf den ersten Menschen, Gāyōmarṯ, hinaufführten. Diesem Stammbaum so weit zu trauen, als er in Ermangelung wirklich historischer Zeugnisse gerade noch möglich wäre und die Fälschung erst an dem Punkte beginnen zu lassen, an dem sie in die Augen springt, ist nicht kritisch. Derlei Fabrikaten alter Historiker, Dichter und Priester wird die Wissenschaft überall den Glauben versagen, wo sie nicht in einzelnen Punkten durch wirklich geschichtliche Zeugnisse bestätigt werden[2]).

[1]) S. oben S. 21 nebst Fußnote 1.

[2]) Jackson, Zoroaster, S. 18: „If Indian legend and tradition in the case of the great Ganges teacher ascribes exalted origin from the princely family of the Sākyas, Iranian story is no less successful, for its part, in tracing Zoroaster's descent from a sort of royal Davidic line that ends in the house of Mānūshcīhar, sovereign of Iran, or ascending still farther back through the forty-fifth generation to Gāyōmarṯ, the Iranian Adam, the father of all mankind". Vgl. den Stammbaum Christi im NT., den des Augustus bei Vergil, die der Sonnen- und Monddynastien in den indischen Epen, die Lehrerlisten in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad usw. usw.

Das gleiche gilt natürlich für den angeblichen Stammbaum Vištāspas im jüngeren Awesta und in der sonstigen Parsentradition. Auch er muß so lange als völlig unhistorisch gelten, als ihn nicht wirklich geschichtliche Zeugnisse bestätigen. Dafür, daß die Magier den Beschützer des Propheten nicht als den Vater desjenigen Herrschers gelten lassen wollten, der nach der unanfechtbarsten aller Urkunden der erste war, der Zoroasters Religion offen und öffentlich an verschiedenen, voneinander weit entfernten Stellen seines ungeheueren Reiches in dessen drei Hauptsprachen bekennt und der seinen Untertanen empfiehlt, keinen Widerwillen gegen sie zu empfinden, hatten diese Magier nur allzu triftige Gründe.

War es doch dieser selbe König, der zu Beginn derselben Urkunde, mit der er Zoroasters Religion sanktionierte, davon berichtete, wie er die Magier der weltlichen Herrschaft über das ihm erblich zugefallene Perserreich beraubte, die sie sich durch Lug und Trug angemaßt und sofort mit der grausamen Unduldsamkeit auszuüben begonnen hatten, die das jüngere Awesta charakterisiert: „Es spricht der König Darius: Es war niemand, weder ein Perser noch ein Meder noch irgend einer unseres Geschlechtes, der jenem Gaumāta dem Magier die Herrschaft entrissen hätte. Das Volk fürchtete ihn sehr, er möchte viele Leute töten, die vormals Smerdis[1]) gekannt hatten; deswegen möchte er die Leute töten: damit man nicht erkenne, daß ich nicht Smerdis bin, des Kyros[2]) Sohn. Niemand wagte etwas zu sagen in betreff Gaumātas des Magiers, bis ich kam. Da flehte ich zu Auramazdā. Auramazdā brachte mir Hilfe. Am 10. Bāgayādiš (= 29. September 522) war es, da tötete ich mit wenigen Männern jenen Gaumāta den Magier und die Männer, die seine vornehmsten Anhänger gewesen waren. (Es gibt) ein Schloß namens Sikayauvatiš (in) eine(r) Gegend namens Nisāya in Medien, dort tötete ich ihn, entriß ihm die Herrschaft. Nach dem Willen

[1]) Der Text hat die persische Namensform *Bardiya*.
[2]) Im Urtext *Kuruš*.

Auramazdās ward ich König. Auramazdā übertrug mir die Herrschaft.

Es spricht der König Darius: Die Herrschaft, die von unserem Geschlechte genommen war, brachte ich zurück, stellte es an seinen Platz so wie vordem. Ich baute die Tempel auf, die Gaumāta der Magier zerstört hatte[1]). Ich gab dem Volke wieder das Weideland, die Viehherden und die Wohnung(en) und zwar in den Häusern, die ihnen Gaumāta der Magier entrissen hatte. Ich stellte das Volk an seinen Platz so wie vordem, Persien, Medien und die übrigen Länder. Ich brachte wieder, was weggebracht worden war. Nach dem Willen Auramazdās tat ich dies. Ich gab mir Mühe, bis ich unser Haus an seinen Platz gestellt hatte so wie vordem. Ich gab mir Mühe nach dem Willen Auramazdās, bis (es wurde, als ob) Gaumāta der Magier unser Haus nicht weggebracht hätte[2]).“

Diesen klaren Bericht können wir nach Herodot III, 79 ergänzen: „Nachdem sie aber die Magier getötet und ihnen die Köpfe abgeschnitten hatten, ließen sie ihre Verwundeten ihrer Gefechtsuntauglichkeit wegen und zur Bewachung der Burg dort zurück; die übrigen Fünf aber liefen mit den Köpfen der Magier unter Lärm und Geschrei hinaus, riefen die anderen Perser zu ihrer Unterstützung herbei, erzählten ihnen, was sie getan hatten und zeigten ihnen die Köpfe; gleichzeitig aber machten sie jeden Magier nieder, der ihnen in den Weg kam. Als die Perser aber erfuhren, was die Sieben getan und wie die Magier sie betrogen hatten, hielten sie es für recht und billig, es ihnen nachzutun, zogen ihre Dolche und töteten jeden Magier, wo sie auf einen stießen. Und wäre nicht schließlich die Nacht gekommen und hätte ihnen Einhalt getan, so hätten sie wohl keinen Magier übrig gelassen. Diesen Tag nun feiern die Perser als Nationalfeiertag (κοινῇ), mehr als alle anderen Tage, und

[1]) Herodot berichtet ausdrücklich in seiner Schilderung der persischen, d. h. der magischen Religion, daß die Perser keine Tempel bauten: I, 131.
[2]) Inschrift von Bīsutūn §§ 13f. nach Weißbachs Übersetzung (mit einigen unbedeutenden Änderungen der Schreibung).

halten an ihm ein großes Fest ab, das von den Persern das ‚Magiermordfest‘ (μαγοφόνια) genannt wird. An dem darf sich kein Magier ans Licht wagen (φανῆναι ἐς τὸ φῶς), sondern die Magier halten sich an diesem Tage in ihren vier Wänden auf (ἀλλὰ κατʼ οἴκους ἑωυτοὺς οἱ Μάγοι ἔχουσι τὴν ἡμέρην ταύτην).“

Wird irgend jemand, der die Psyche des Priestertums aller Zeiten und Völker kennt, erwarten, daß die Magier, also die Verfasser der Texte des jüngeren Awestas, den Vater eines Königs hätten als den Beschützer Zoroasters gelten lassen sollen, der ihnen solchen Schaden zugefügt, ihnen solche Schmach angetan und diese Schmach in seiner Felseninschrift verewigt hatte? Ich denke, wir begreifen jetzt, weshalb das jüngere Awesta weder den Namen der Achämenidendynastie, der Zoroasters Lehre ihre Verbreitung dankt, noch irgendeines ihrer Herrscher kennt. Da war es denn doch für die Magier das Gegebene, einen Stammbaum nach der Art dessen zu konstruieren, den sie für Zoroaster selbst erfunden hatten, und ein Bild von Vištāspa und seiner Bekehrung zu entwerfen, das für uns allerdings den Stempel der Erfindung an der Stirn trägt, in jenen alten Zeiten dagegen für echt gehalten wurde und die Verdienste der Achämeniden um die Ausbreitung der zoroastrischen Religion in Vergessenheit bringen mußte.

Weder das Dīnkarṯ noch irgendein bekannter Awesta- oder Pählävi-Text kündet den Ort, an dem des berühmten Königs berühmte, aber namenlose Residenz gelegen war[1]). Wie kann man unter diesen Umständen der noch späteren persischen und arabischen Tradition Glauben schenken, die sie in Balkh lokalisiert?

III. Angeblich höheres Alter Zoroasters.

Eduard Meyer sagt nun freilich KZ. 42 (1909), S. 16: „Ich halte die Versuche, Zoroaster ins 7. oder gar ins 6. Jahrhundert hinabzurücken, auch sonst für so unüber-

[1]) Jackson, Zoroaster, S. 58.

legt und unhaltbar wie nur möglich; vor dem Zeugnis unserer Inschrift stürzen sie definitiv zusammen. Man wird seine Zeit mindestens um rund 1000 v. Chr. ansetzen müssen; es ist aber sehr wohl möglich, daß er noch ein paar Jahrhunderte früher gelebt hat.“

Die in dieser Stelle erwähnte Inschrift befindet sich auf dem Bruchstück eines Tonprismas des Assyrier-Königs Sargon (722—705), das von George Smith 1874 gefunden, von Friedrich Delitzsch, Die Sprache der Kossäer, 1884, S. 48 f. in Transkription und von Hugo Winckler, Die Keilschrifttexte Sargons, 1889, II pl. 44 (fragm. Bb) in Keilschrift veröffentlicht worden ist. Auf dem verstümmelten Prisma sind die Namen von 23 medischen Häuptlingen, meist Beherrschern einzelner Städte, aufgeführt, die wahrscheinlich mit der Eroberung Mediens durch Sargon (715—713) zusammenhängen, arisch sind und beweisen, daß Medien damals von arischen Fürsten beherrscht wurde.

Nach dieser Liste führte der Beherrscher der Stadt Amaki den Namen Ma-aš-da-ku = Mazdaku, während des Landes Amešta Beherrscher Ma-aš-tak-ku hieß, was Meyer mit Maztaku transkribiert.

Aus dem Vorkommen dieser Namen in der Inschrift folgert Eduard Meyer ohne weiteres: „Die Liste Sargons, von der wir ausgegangen sind, lehrt aber nicht nur, daß zu seiner Zeit iranische Stämme in Medien saßen, sondern auch, daß dieselben Mazdajasnier waren. Das beweist unwiderleglich der zweimal in ihr vorkommende Eigenname *Mazdaku*, der das Bekenntnis seines Trägers (oder vielmehr seiner Eltern) zur zarathustrischen Religion enthält.“ (S. 15.)

Diese Schlußfolgerung spinnt Meyer noch weiter fort; ich brauche darauf hier nicht einzugehen, da sie offenbar unhaltbar ist.

1. Wenn die beiden Namensformen wirklich = Mazdaku und Ableitungen aus *mazdāh* sind, so ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß sie von dem Namen des Ahura Mazdāh abgeleitet sind, da sie dann in der Liste der einzige theophore Name wären.

2. Selbst in der rein religiösen Literatur des Awestas kommt *mazdāh-* als Appellativum neben dem begreiflicherweise viel häufigeren Eigennamen des Gottes noch vor; vgl. Ys. 40, 1, wo das Wort, mit dem Verbum *kar* verbunden, im Sinne von „Gedächtnis" steht. Es ist frühzeitig in die *ā*-Deklination übergegangen und entspricht vedisch und sanskrit *medhā́* „Gedächtnis", „Verstand", „Weisheit", neben dem am Ende der Komposita in den gleichen Bedeutungen der *s*-Stamm *medhas* steht. Als Name des Gottes ist dieses Abstraktum einfach personifiziert, ohne daß seine Bedeutung „Weisheit" irgendwie verblaßt wäre. Es gehört zu dem Verbum *mazdā-*, *mązdā-* „memorem esse", zusammengesetzt aus $\sqrt{mand} + dh\bar{a}$, wozu auch der altindische Name *Mandhātṛ́* gehört[1]). Der Schluß also, daß der inschriftliche Name Mazdaku von Ahura Mazdāh abgeleitet sei, ist auch aus diesem zweiten Grunde unstatthaft.

3. Man schlage das kleine Petersburger Wörterbuch nach und wird dort folgende Eigennamen finden: *Medhasa*, *Medhā* (f.), *Medhācakra* (Fürstenname), *Medhādhṛti*, *Medhāmṛti*, *Medhārudra* (Beiname Kālidāsas), *Medhāvatī* (f.), *Medhāvara*, *Medhāvin*, *Medhāvinī* (f. Beiname der Gattin Brahmans), und unter *medhā* wird man die Bemerkung finden: „Die Einsicht wird häufig personifiziert, insbes. als Tochter Daksha's und Gattin Dharma's, als eine Form der Dākshāyaṇī und Sarasvatī." Nach Meyers Art, zu schließen, müßten diese Namen, soweit sie mythologisch sind, das Herrschen der mazdayasnischen Religion in Indien, soweit sie wirklichen Personen eignen, die Zugehörigkeit ihrer Träger oder der Eltern ihrer Träger zu dieser Religion beweisen. Jeder Prudentius, jeder Sophokles, jeder Sophus und jede Sophie müßten von mazdayasnischen Eltern stammen.

Auch dieser dritte Grund also verbietet es unbedingt, sich der Schlußfolgerung Meyers und den weiteren an sie geknüpften Schlüssen anzuschließen. Mit einem Worte: die inschriftlichen Namen Mazdaku und Maztaku beweisen schlechterdings gar nichts für das Be-

[1]) S. dies alles in Bartholomaes Wörterbuch.

stehen der zoroastrischen Religion zur Zeit der Abfassung der sie enthaltenden Inschrift.

So bleibt denn vorläufig jedenfalls das Ergebnis unserer Untersuchung bestehen, daß Zoroaster um 550 v. Chr. gelebt und gewirkt hat.

Man wende nicht ein, daß Zoroaster im jüngeren Awesta eine bereits mythische Persönlichkeit ist und daß dieser Umstand auf einen sehr großen zeitlichen Abstand zwischen ihm und den Gāthās schließen lasse. Ein solcher Einwand würde gar nichts besagen. Denn wir haben ja vom jüngeren Awesta nur noch einen sehr kleinen Teil, und diesen wieder in einer späten Redaktion, welche der Tradition nach von den Magiern aus dem Gedächtnis zusammengestellt worden ist. Daß wir in einem so entstandenen Texte die Entwicklung der Lehre nicht mehr Schritt für Schritt verfolgen können, ist selbstverständlich.

Die Keilschrift, in welcher die Schriftstücke der Achämeniden abgefaßt waren, ist eine so weitläufige Schrift, daß sie die Ansammlung einer wirklich großen Bibliothek nur ganz reichen Leuten gestatten konnte, woraus sich von selbst ergibt, daß damals eine wirkliche Literatur, wie sie sich bei den Griechen entwickelte, gar nicht entstehen konnte.

So wird etwa bis zum Ende der Achämenidenzeit die Tradition von Zoroaster im Volke nur mündlich verbreitet worden sein[1]), ein Umstand, der sich auch aus der außerordentlich raschen Entwickelung der reich flexivischen zur

[1]) Wurde doch sogar der bis dahin vorliegende Text des Awestas nur mündlich verbreitet, wie sich nicht nur aus dem Fehlen einer Angabe über schriftliche Überlieferung, sondern auch aus folgenden Stellen ergibt: Vendīdād IV, 45: „Wenn Leute kommen, welche religiöse Belehrung heischen, so soll man ihnen den heiligen Text (*mąϑra* = vedisch *mántra* „Hymnus") hersagen, die erste Hälfte des Tages und die zweite, die erste Hälfte der Nacht und die zweite, um die Weisheit dessen zu mehren, der am *Aša* festhält." Und Vendīdād XVIII, 9 wird von den Gefahren, die dem Priester von seiten des das Vergessen verursachenden *daēva* Maršavan drohen, gesagt: „Er [Maršavan] könnte durch seine Religion [den Priester] anweisen, daß er eine drei Frühlinge [= Jahre] währende Zeit lang dem Studium [der heiligen Texte] nicht obliegt, die Gāthās nicht hersagt, die guten Gewässer nicht verehrt."

fast unflexivischen Sprache ergibt, auf welche die Inschriften der letzten Achämeniden ebenso unbedingt schließen lassen, wie der Zustand der Formen und ihre syntaktische Verwendung im jüngeren Awesta. Eine Schriftsprache braucht zu solcher Entwicklung bedeutend längere Zeiträume.

Nun braucht man sich nur vorzustellen, was wir heute von Friedrich dem Großen wüßten, wenn die Literatur über ihn nicht vorläge, um es begreiflich zu finden, daß Zoroaster sehr bald zur mythischen Persönlichkeit wurde.

Selbst in unserer Zeit können wir es erleben, daß sich um einzelne Personen, an welche das Volk glaubt, schon zu ihren Lebzeiten ein dichter Kranz von Wundergeschichten schlingt. Aus meiner Schülerzeit entsinne ich mich eines solchen Beispiels. In Reinsdorf bei Zwickau lebte in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ein Bergmann, der einen großen Zulauf von Kranken aller Stände hatte, die z. T. aus weiter Ferne herbeikamen und bei ihm Heilung suchten, und Märchen von allerlei von ihm gewirkten Wundern liefen damals in Zwickau bei der großen Masse von Mund zu Mund. Später hatte ich auf einer Fahrt nach Hamburg Gelegenheit, von einem nicht den ungebildeten Ständen angehörigen Manne, der mit seinem Söhnchen zu dem damals weltberühmten Schäfer Ast fuhr, ganz ebenso unglaubliche Geschichten von Wunderheilungen zu hören.

Infolge unausbleiblicher Fehlschläge überleben solche Wunderdoktoren freilich regelmäßig ihren Ruhm. Anders ist es bei einem Religionsstifter, dessen Lehre von der Dynastie eines mächtigen Reiches zwei Jahrhunderte hindurch gefördert wird, einer Dynastie, deren regierende Häupter ihre z. T. tatsächlich wunderbaren Erfolge dem Umstande zuschreiben, daß sie Anhänger der von jenem verbreiteten Lehre sind. Hier bleibt die sagenbildende Tradition lebendig, und es liegt in der Natur der Sache, daß schon ganz wenige Generationen hinreichen, um den historischen Menschen in eine mythische, fast göttliche Persönlichkeit zu wandeln.

Nimmt man dazu, daß die Priesterkaste der Magier,

deren Werk das jüngere Awesta ist, und die wohl allein die „Schriftgelehrten“ der damaligen Zeit umfaßte, sehr gute Gründe hatte, Zoroasters historische Verbindung mit der herrschenden Dynastie zu lösen und aus dem ihre Kaste befehdenden Propheten einen der Ihrigen zu machen, so darf man sich nicht wundern, wenn im jüngeren Awesta kein Achämenide erwähnt wird, wenn schon in ihm Zoroasters Beschützer als ein mächtiger Herrscher aus der Dynastie der „Fürsten“ (*kavi*) erscheint, dessen Stammbaum eine Menge von Namen enthält, von denen die Geschichte ebensowenig etwas weiß, wie von ihrem Reich und von ihrer Hauptstadt, und wenn wir um so mehr und um so Wunderbareres von diesem Vištāspa erfahren, je jünger die über ihn berichtenden Quellen sind.

Durch die Geschichtsklitterung der Magier ist der geschichtliche Vištāspa genau so zur mythischen Persönlichkeit geworden, wie der von ihm geförderte geschichtliche Zoroaster selbst.

IV. Schlußbetrachtung und Versuch einer genaueren Datierung.

Aus den vorstehenden Untersuchungen ergibt sich folgendes Bild.

Während des Feldzuges, den Kambyses in Ägypten führte, hielten die Magier den Zeitpunkt für gekommen, die politische Herrschaft für Medien zurückzugewinnen und insbesondere ihrem Priesterstaate (vgl. Herodot I, 101) die Hegemonie zu sichern. Die Gelegenheit war insofern günstig, als Kambyses seinen leiblichen Bruder Bardiya (griechisch Smerdis), den er während des ägyptischen Feldzugs nach Persien zurückgesandt hatte, heimlich hatte ermorden lassen, weil er fürchtete, von ihm in seiner Abwesenheit des Thrones beraubt zu werden. Diese Tatsache blieb der Öffentlichkeit verborgen. (Herodot III, 31; Inschrift von Bīsutūn, § 10.)

Offenbar aus Mißtrauen gegen das Haupt der jüngeren Linie der Achämeniden, gegen Hystaspes (Vištāspa), den Statthalter von Persis (Herodot III, 70) und gegen dessen

ältesten Sohn Darius, der als etwa zwanzigjähriger Jüngling schon den Verdacht des Kyros erregt hatte (Herodot I, 209), hatte Kambyses nicht den Hystaspes, sondern den Magier Patizeithes mit seiner Stellvertretung in seiner Abwesenheit betraut, dem die Ermordung des Bardiya bekannt ward, und der deshalb seinen dem Ermordeten äußerlich ähnlichen Bruder Gaumāta[1]) veranlaßte, sich für jenen auszugeben und die Herrschaft an sich zu reißen (Herodot III, 61; Bīs. § 11). Der Betrug gelang um so leichter, als ja die Magier nach Herodot in Medien wie in Persien das Priestertum ausübten und somit diese Völker geistig beherrschten. Den Medern mußte zudem der Aufstand gegen die persische Oberhoheit als nationale Sache erscheinen.

Der Feldzug wurde mit allen Greueln geführt. Die Tempel wurden zerstört, das Weideland, die Herden und die Wohnungen wurden den Eigentümern geraubt (Bīs. § 14). „Darauf wurde das ganze Volk abtrünnig von Kambyses und ging zu jenem über, sowohl Persien als auch Medien und die übrigen Länder. Die Herrschaft ergriff er. Am 9. Garmapada (=2. April 522) war es, da ergriff er die Herrschaft. Darauf starb Kambyses durch eigene Hand“ (Bīs. § 11, nach Weißbachs Übersetzung)[2]).

Mit dem Tode des Kambyses ging die rechtmäßige Thronfolge auf Hystapes über. Dieser war zwar noch ein rüstiger Mann, der im Jahre 520 den gefährlichen Partheraufstand niederwarf (Bīs. § 36); aber angesichts des allgemeinen Abfalls des gewaltigen Reiches von der Achämenidenherrschaft mag ihm doch der Mut gefehlt haben, seine Rechte geltend zu machen. Denn „es war niemand, weder ein Perser noch ein Meder, noch irgendeiner unseres Geschlechtes, der jenem Gaumāta, dem Magier, die Herrschaft entrissen hätte. ... Niemand wagte etwas zu sagen in be-

[1]) In der angeblichen Namensgleichheit irrt Herodot nach Ausweis der Bīsutūn-Inschrift.

[2]) Wörtlich: „durch eigenen Tod“. Die Darstellung Herodots III, 64, nach der Kambyses an einer unabsichtlichen Verwundung durch sein Schwert zugrunde ging, kann also sehr wohl richtig sein.

treff Gaumātas, des Magiers[1]), bis ich kam. Da flehte ich zu Auramazdā. Auramazdā brachte mir Hilfe“. (Bīs. § 13, nach Weißbachs Übersetzung).

Wir haben gesehen, daß Hystaspes der erste Fürst war, welcher sich Zoroasters und seiner Lehre annahm. Er wird dies vielleicht weniger der vergeistigten Religion und der Bekämpfung der *daēva* wegen getan haben, als deswegen, weil der Prophet mit allen Kräften die Landwirtschaft und die Viehzucht zu fördern suchte und auf Seßhaftigkeit drängte, Bestrebungen, welche ein weitblickender Fürst zu unterstützen allen Grund hatte. Noch zu Herodots Zeit nomadisierte ein Teil der Stämme; er nennt als solche die Daer, die Mardier, die Dropiker und die Sagartier (I, 125). Daß diese nomadisierenden Stämme die Ansiedelungen der seßhaften überfielen und mit Mord und Viehraub gegen sie wüteten, dafür zeugt das Awesta und noch mehr der Ṛgveda.

Um 550 muß, wie wir gesehen haben, Hystaspes den Vorsitz über die noch kleine zoroastrische Gemeinde übernommen haben. Versetzen wir uns nun in die Lage, in der sich Zoroaster — falls er damals noch lebte — befand, als die Herrschaft von den Achämeniden auf die Magier überging!

Eine etwa dreißigjährige Arbeit im Dienste seiner Lehre schien schwer bedroht, wenn nicht endgültig gescheitert zu sein. Denn die Magier waren ja eben Verkünder und Verbreiter der *daēva*-Religion, die er bekämpfte. Sie für sich und seine Lehre zu gewinnen, durfte er selbstverständlich nicht hoffen. Gerade gegen Andersgläubige hatten sie ja sofort gewütet und hatten die Tempel zerstört, wie die Inschrift es bezeugt. Welches Los hatte der Prophet zu gewärtigen, der gerade die von ihnen vertretene Religion so leidenschaftlich bekämpfte?

Wollte er seine Lehre retten, so mußte er es mit aller Macht zu erreichen suchen, daß den Magiern die

[1]) Die Magier fühlten sich ihrer Sache so sicher, daß sie sogar öffentlich einen Herold zum Heere des Kambyses nach Ägypten schickten und es zum Abfall aufforderten; Herodot III, 62.

Herrschaft wieder entrissen wurde. Die Gelegenheit war insofern nicht ganz ungünstig, als er ja gerade der Schützling derjenigen Dynastie war, welcher seine Gegner durch Lüge *(druj)* die rechtmäßige Thronfolge entrissen hatten. Freilich war diese Dynastie im Vergleiche zu den Machtmitteln der Usurpatoren nur schwach.

In diesem Zusammenhang wird uns, glaube ich, eine recht blutrünstig anmutende Stelle der Gāthās verständlich. Druck erzeugt Gegendruck, und wir können es verstehen, wenn selbst der milde Zoroaster in seiner verzweifelten Lage zu blutiger Unterdrückung der Usurpatoren und ihrer angemaßten Herrschaft auffordert.

Die Stelle findet sich in der berühmten Gāthā Yasna 53, und da für mich die Gleichheit Hystaspes, des Beschützers des Propheten, mit Hystaspes, dem Vater des Darius, feststeht, so kann ich sie nur als an den Vater des letzteren gerichtete Aufforderung auffassen, die Magierherrschaft zu vernichten[1]).

In Strophe 2 mahnt Zoroaster den Hystaspes an seine Verpflichtungen ihm gegenüber und nennt die von Ahura begründete Religion die des Erretters *(saošyaṇt)*, in 6 fordert er die anwesenden Mädchen auf, sich nicht zu den Anhängern der *druj*, also zu den Verehrern der *daēva*, zu gesellen, trotz des irdischen Glückes, das ihnen bei diesen winke; in 7 warnt er sie vor dem Abfall von der von ihm begründeten Gemeinde, zu dem also doch damals ein Anlaß vorgelegen haben muß. Darauf folgen die beiden Schlußstrophen:

8. „Darum sollen die Übeltäter (= die Anhänger der *druj*) dem Betrug preisgegeben sein, und der Verlassenheit anheim fallend sollen sie alle aufschreien. Durch gute Herrscher soll er (Ahura Mazdāh) Mord und blutige Vergeltung und (dadurch) Ruhe vor ihnen schaffen den erfreuten Ortschaften. Kommen lassen soll dieser (oder: er) über sie

[1]) Ys. 46, 4 fordert Zoroaster gleichfalls auf, einen Druj-Genossen des Lebens und der Herrschaft zu berauben. Der Singular zeigt, daß die Gegner, auf die Ys. 53 anspielt, von ihm verschieden sind.

Qual samt der Fessel des Todes, und bald soll er der Größte sein[1]).

9. Den Falschgläubigen haftet die Verwesung an: sie trachten nach Minderung (oder: Erniedrigung) der Würdigen, das *arəta* (= *aša*) verletzend, und haben ihr Leben verwirkt. Wo ist der dem *aša* getreue Ahura (oder: Fürst), der sie des Lebens beraube und des freien Umhergehens? Nun, Mazdāh, dein ist die Herrschaft, auf Grund deren du dem Schwachen das Bessere (oder: die Seligkeit) geben wirst.“

Die Verspredigt, welche mit diesen beiden Strophen schließt, ist bei der Vermählung der jüngsten Tochter des Propheten, Pourucistā, von ihm gehalten worden. Aus Strophe 5 und 6 ergibt sich, daß mehrere Paare zugleich vermählt wurden und daß noch mehrere Gemeindemitglieder zugegen waren. Nach Strophe 2 wird man annehmen dürfen, daß sich auch Hystaspes in der Versammlung befand, an den ja offensichtlich auch die Mahnungen in den letzten beiden Strophen gerichtet sind. Die Versammlung dürfte darum groß gewesen sein.

Da nun außerdem, wie wir bereits sahen, aus der in Strophe 6 enthaltenen Mahnung hervorgeht, daß gerade damals mit der Gefahr des Austritts von Mitgliedern aus der noch jungen Religionsgemeinschaft gerechnet wurde und man Renegaten natürlich zu fürchten hatte, so möchte ich die in den beiden letzten Strophen gehäuften mehrdeutigen Ausdrücke nicht einem Zufall, sondern kluger Absicht zuschreiben. Wer Ohren hatte, zu hören, der mochte hören und verstehen; weniger Eingeweihte sollten nicht ahnen, daß sich die Predigt gegen die neuen Beherrscher des Reiches richtete; ließen sich doch alle Wendungen auch anders auffassen.

Der „dieser“ oder „er“ in Strophe 8, der „bald der Größte sein“ soll, läßt sich ebensogut auf Ahura Mazdāh wie

[1]) Diese Übersetzung scheint mir der Konstruktion der Urschrift und ihrem Rhythmus besser zu entsprechen, als die Übersetzung Bartholomaes: „Qual soll er über sie bringen, er, der der größte ist, samt der Fessel des Todes; und alsbald soll es geschehen!“

auf Hystaspes deuten. In der folgenden Strophe kann das Wort *ahura* ebensogut den Gott wie „Fürst“ bedeuten. Die „Minderung (oder: Erniedrigung) der Würdigen“, der „Schwache“, das „Bessere“ (als t. t. = die Seligkeit im Jenseits): alles dies wird der Fernerstehende im allgemeinen, aus Predigten wohlbekannten Sinne aufgenommen haben, während der, auf den diese Worte gemünzt waren, ihre Bedeutung unmöglich hat verkennen können. Denn wenn man die Lage, wie sie sich aus dieser Gāthā ergibt, mit den Angaben der Inschrift von Bīsutūn vergleicht, so kann man kaum daran zweifeln, daß der zweite Sinn der hier gehäuften Doppeldeutigkeiten eine Aufforderung an Hystaspes enthält, sich der ihm zukommenden Herrschaft durch die Vernichtung der Usurpatoren zu bemächtigen. Man beachte, daß „der Schwache“ im Singular, seine Gegner im Plural stehen.

Die „Übeltäter“ sollen dem „Trug preisgegeben“ werden, offenbar, weil sie selbst sich der Herrschaft durch Betrug bemächtigt haben. Sie sollen der „Verlassenheit“ anheimfallen, müssen also einen starken Anhang haben. Sie drangsalieren die Ortschaften, wie die Magier in der Bīsutūn-Inschrift. Sie erniedrigen die „Würdigen“, die Achämeniden, denen das Reich gebührt und die sich mit einer Statthalterschaft begnügen müssen. Ahura wird „dem Schwachen“, dem ὕπαρχος Hystaspes, die Herrschaft geben, über die er ja verfügt, wenn der *ahura*, eben der Fürst Hystaspes, es wagt, die Thronräuber der Herrschaft und des Lebens zu berauben und seine Anhänger durch ein Blutbad zu schwächen und ihnen dadurch einen nachhaltigen Schrecken einzujagen, der ihnen für künftig die Gedanken an weltliche Herrschaft vergehen läßt. Und wenn er es tut, dann wird er „bald der Größte sein“, d. i. der *xšāyaϑiya vazrka, xšāyaϑiya xšāyaϑiyānām, xšāyaϑiya Pārsaiy, xšāyaϑiya dahyunām,* wie der Titel in der Keilinschrift lautet, zu Deutsch: „der große König, der König der Könige, der König in Persien, der König der Völker (oder: Länder)“.

Hystaspes brachte offenbar den Mut zu dem Wagnis nicht auf; aber sein jugendlicher Sohn Darius, ein Mann von gewaltiger Tatkraft und Entschlossenheit, befolgte des

Propheten Rat in allen Stücken, und so erfüllte sich an ihm Zoroasters Prophezeiung: noch ehe ein Jahr vergangen war, war er „der Größte“.

Getreu der Weisung seines geistlichen Beraters gab er „die Übeltäter dem Betrug preis“, indem er sich am Hofe der Magier dadurch Einlaß verschaffte, daß er vorgab, der Überbringer einer Botschaft seines Vaters Hystaspes zu sein, und seinen Mitverschworenen gegenüber entschuldigte er sich damit, daß er sagte: „Denn wo eine Lüge gesprochen werden muß, da soll sie gesprochen werden!“ (ἔνθα γάρ τι δεῖ ψεῦδος λέγεσθαι, λεγέσθω: Herodot III, 72.) Über das angerichtete Blutbad s. oben, Seite 34 ff.

Auf einen Vorgang nach dem Regierungsantritt des Darius kann sich Zoroasters Predigt jedenfalls nicht beziehen, da nicht dieser, sondern Hystaspes in ihr der Angeredete, also das Haupt der Dynastie ist.

Es erscheint mir nun als gänzlich ausgeschlossen, daß ein bloßer Zufall in den beiden besprochenen Strophen die Menge der doppeldeutigen Ausdrücke verursacht haben sollte, und daß ein zweiter bloßer Zufall es so gefügt haben sollte, daß der Magiermord als so genaue Ausführung der Mahnung des Propheten erscheint, dessen Beschützer der Vater des Befreiers der Perser vom Magierjoche war, jener Hystaspes, an den die Mahnung des Propheten gerichtet wurde.

Demnach erscheint mir der Schluß als unvermeidlich, daß die Gāthā Yasna 53 zwischen dem Regierungsantritt Gaumātas und seiner Ermordung verfaßt worden ist, also zwischen dem 2. April und dem 29. September 522. Höchstwahrscheinlich liegt die Abfassung nahe an letzterem Datum.

Berücksichtigen wir nun die oben S. 23 angeführte Notiz Anquetil du Perrons, so können wir das gefundene Datum für die Wirksamkeit Zoroasters, ± 550 v. Chr., nunmehr auf die Zeit von 559—522 ausdehnen mit dem Hinzufügen, daß Zoroaster wahrscheinlich noch nach 522 gelebt hat.

Anmerkungen.

1. Der Hundekult.

Herodot sagt I, 140 von den Magiern: μάγοι δὲ κεχωρίδαται πολλὸν τῶν τε ἄλλων ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἱρέων· οἱ μὲν γὰρ ἁγνεύουσι ἔμψυχον μηδὲν κτείνειν, εἰ μὴ ὅσα θύουσι· οἱ δὲ δὴ μάγοι αὐτοχειρίῃ πάντα πλὴν κυνὸς καὶ ἀνθρώπου κτείνουσι, καὶ ἀγώνισμα μέγα τοῦτο ποιεῦνται, κτείνοντες ὁμοίως μύρμηκάς τε καὶ ὄφις καὶ τἆλλα ἑρπετὰ καὶ πετεινά.

Es ist wichtig, daß Herodot diese Angabe ganz ausdrücklich auf die Magier beschränkt und sie dem ganzen Zusammenhange nach nicht auch auf die Perser bezogen wissen will: „Zwischen den Magiern jedoch und den übrigen Menschen, insbesondere den Priestern in Ägypten, besteht ein bedeutender Unterschied: denn die letzteren hüten sich mit heiliger Scheu, irgendein Lebewesen zu töten, es sei denn zu Opferzwecken; die Magier dagegen morden eigenhändig alles, was nicht Hund und Mensch ist, und sie entfalten darin einen gewaltigen Wetteifer, indem sie ohne Unterschied Ameisen und Schlangen und alles umbringen, was da kreucht und fleugt."

Was Herodot hier erzählt, stimmt durchaus mit den jungawestischen Angaben überein, wie sie zahlreich im Vendīdād enthalten sind.

Wie Herodot, so stellt das jüngere Awesta gewöhnlich den Hund vor den Menschen: vgl. Vendīdād III, 3. 8. 36. V, 39. VI, 1 ff. 42. VII, 23. 28. 73. 76. VIII, 1. 4. 14. 35 usw. Ausnahmen sind selten, so V, 28 ff.: Priester, Krieger, Bauer, Schäferhund, Hofhund, Bluthund, junger Hund, Stachelschweinhund (= Stachelschwein), *Jažu*-Hund, *Aiwižu*-Hund, *Vīžuš*-Hund, *Urupi*-Hund (= Wiesel?). Die hier kursiv gesetzten Wörter sind nach ihrer Bedeutung unbekannt. Es handelt sich dabei wie in dem eigentlichen Hundekapitel, Vendīdād XIII, zum Teil um wilde Tiere, die gar nicht zu den Hunden gehören, von den Magiern dagegen zu ihnen gerechnet wurden, wie das Awesta andererseits die Haustiere oft alle zu den Rindern rechnet. Nicht zu den Hunderassen jedoch rechnet der Wolf, den zu ver-

nichten verdienstlich ist; ebenso sind die Bastarde von Hund und Wolf zu vernichten: vgl. Vendīdād XIII, 40 ff.

Das XIII. Kapitel des Vendīdād gehört zu dem Wahnwitzigsten, was je ein Priesterhirn ersonnen hat. Einige seiner Vorschriften seien hier mitgeteilt. Wer einen Igel tötet, der wie das Stachelschwein zu den Hunden gerechnet wird, erhält 1000 Hiebe mit der Pferdepeitsche und 1000 Hiebe mit dem Zuchtriemen (4). Man peitschte also noch die Leiche des Gerichteten, ähnlich wie Kambyses die Leiche des Amasis peitschen und sonst mißhandeln ließ: Herodot III, 16. Wer einen Schäfer- oder Hofhund verletzt, den trifft die Strafe vorsätzlicher Körperverletzung (10 f.); stirbt der Hund an der Verletzung, so wird der Schuldige, wenn es sich um einen Schäferhund handelt, mit 800 Peitschenhieben und 800 Hieben mit dem Zuchtriemen bestraft. Für so getötete Hofhunde, Bluthunde und junge Hunde ist die Anzahl der Hiebe, die der Schuldige erhält, je 2 mal 700, 2 mal 700 und 2 mal 500. Die letztere Strafe trifft auch den, der den *Jažu*, den *Vīžuš*, das Stachelschwein, den „*Urupi* mit den scharfen Zähnen" (das Wiesel?) und den „*Raopi*[1]), der eine dauernde (= bestimmte, feste) Wohnung hat"[2]), tötet (§§ 12—16). Wer einen Schäferhund, einen Hofhund, einen Bluthund oder einen jungen Hund Nahrungsmangel leiden läßt, der versündigt sich so, als hätte er, dieser Reihenfolge entsprechend, den Besitzer eines Hauses erster und zweiter Größe, einen Gläubigen mit den Merkmalen eines Priesters und ein bei ihm dienendes Kind hungern lassen, und die Strafen dafür sind je 200 + 200, 90 + 90, 70 + 70 und 50 + 50 Hiebe mit der Pferdepeitsche und mit dem Zuchtriemen (§§ 20—27). Die Nahrung des Hundes hat aus Milch, Fett und Fleisch zu bestehen (§ 28). Wenn man einen unbrauchbaren Hund nicht heilen kann, so hat man dafür zu sorgen, daß er nicht in eine Grube, einen Abgrund

[1]) Wohl = Sanskrit *lopāka* „Fuchs": s. Tantrākhyāyika, Wörterverzeichnis S. 175.

[2]) Ich nehme *yaonax*^{v}*aṇt* als = **yaonah-vaṇt* und dies als Beiwort des Fuchses im Gegensatz zum Schakal.

u. dgl. stürzen kann; nimmt er bei einem solchen Sturze Schaden, so trifft seinen Besitzer die Todesstrafe (§ 36—38).

Die 5 Todsünden, für die es keine Sühne gibt, und für welche die Todesstrafe verhängt ist, sind nach Vendīdād XV, 1 ff.: 1. Verleumdung eines Gläubigen bei einem Ungläubigen; 2. Fütterung eines Schäfer- oder eines Hofhundes mit unzerkleinerten Knochen oder mit zu heißem Futter; 3. Schlagen oder nur Scheuchen oder Anschreien einer Hündin, die jüngst geworfen hat; 4. Geschlechtsverkehr mit einer Menstruierenden; 5. vorzeitiger Geschlechtsverkehr mit einer Wöchnerin. Die Todesstrafe trifft den Schuldigen in den Fällen 2, 3 und 5, wenn Hund, Hündin und Wöchnerin dadurch zu Schaden kommen.

Man ersieht aus diesen Bestimmungen, daß der Hund dem Magier höher steht als der Mensch.

Vendīdād XV, 19 heißt es: „Wenn es (ein geschwängertes Mädchen) keine Pflege (oder: keinen Unterhalt) findet, so verletzt der (Schuldige) dadurch alle Frauen, die zweibeinigen sowohl als die vierbeinigen: die zweibeinige ist das Mädchen, die vierbeinige ist die Hündin.“ Die eingehenden Bestimmungen der folgenden Paragraphen darüber, wie für die herrenlose Hündin, die geworfen hat, zu sorgen ist, und wen für ihre Wartung die Verantwortung und gegebenenfalls die Strafe trifft, zeigen gleichfalls, daß die Hündin höher steht als das Mädchen.

Als die vornehmste Hunderasse gilt die Fischotter. Nach Vendīdād XIII, 50 f. geht die Wahrnehmungskraft eines an Altersschwäche gestorbenen Hundes in die Quellen ein. „Dort entstehen aus diesen (Quellwässern) zwei Wasserottern, aus 1000 Hündinnen und 1000 Hunden ein Paar, ein Weibchen und ein Männchen. Der Mörder einer Otter verursacht Dürre, die den Weidewuchs verhindert.“ Alles Glück schwindet von dem Ort, an dem eine Otter getötet worden ist, und kehrt erst wieder, wenn ihr Mörder hingerichtet und der Seele der Getöteten die nötigen Opfer dargebracht sind. Das XIV. Kapitel gibt die unerhörten Strafen (10 000 Hiebe mit der Pferdepeitsche und 10 000 mit dem Zuchtriemen) und die unerhörten Sühnen an, die

dem Töter einer Fischotter auferlegt sind: im ganzen heller Wahnsinn.

Endlich sei noch auf Vendīdād VIII, 16 verwiesen: den Weg, auf dem eine Leiche getragen worden ist, kann nur ein Hund mit bestimmten Körpermerkmalen und nur in seiner Ermangelung ein Priester läutern.

2. Die Vernichtung des Tierlebens.

Mit der zu Anfang der vorigen Anmerkung gegebenen Stelle aus Herodot I, 140 vergleiche man die folgenden Stellen des Vendīdād:

XVI, 12: „Das Ungeziefer soll man töten, die Ameise, die das Getreide verschleppende, entweder im Sommer 200, oder (200 Stück) jeden beliebigen Ungeziefers der dem bösen Geist gehörigen Arten soll man töten im Winter.“

Unter den Sühnungen für den Geschlechtsverkehr mit einer Menstruierenden nennt XVIII, 73 das Töten von „1000 auf dem Bauche kriechenden Schlangen und 2000 anderen (Schlangen; unter diesen sind wohl die Eidechsen zu verstehen); von 1000 sich aufblasenden (?) Fröschen und 2000 Wasserfröschen; von 1000 Getreide verschleppenden Ameisen und 2000 anderen“.

Unter den Sühnungen für das Töten der Fischotter (s. Anmerkung 1 am Ende) wird XIV, 5 f. aufgegeben: „10 000 auf dem Bauche kriechender Schlangen soll er totschlagen; 10 000 Hundsschlangen[1]), Kahrpuna[2]), soll er totschlagen; 10 000 Schildkröten soll er totschlagen; 10 000 sich aufblasender (?) Frösche s. e. t.; 10 000 Wasserfrösche s. e. t.; 10 000 das Getreide verschleppender Ameisen s. e. t.; 10 000 .....[3]) kleiner, übelriechender (?) Ameisen s. e. t.; 10 000 Pazdu (= Maden?), die im Unrat leben, s. e. t.; 10 000 abscheulicher Fliegen s. e. t.“

---

[1]) *Spaka* „zum Hund gehörig“, wohl = dem Hund gefährlich. Bartholomae verweist auf Herodot I, 110: συνοίκεε δὲ ἑωυτοῦ συνδούλῃ, οὔνομα δὲ τῇ γυναικὶ ἦν τῇ συνοίκεε Κυνὼ κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν, κατὰ δὲ τὴν Μηδικὴν Σπακώ· τὴν γὰρ κύνα καλέουσι σπάκα Μῆδοι.

[2]) Wohl der eigentliche Name dieser Schlangenart.

[3]) Hier hat der Text ein Adjektivum von unbekannter Bedeutung.

XIII, 6 f. endlich wird die Schildkröte als *daēva* bezeichnet, der jeden Morgen 1000 vom guten Geiste geschaffener Lebewesen töte; wer sie vernichte, dem seien alle Gedanken-, Wort- und Tatsünden vergeben.

3. Die Bestattung durch Tierfraß.

Herodot I, 140: Ταῦτα μὲν ἀτρεκέως ἔχω περὶ αὐτῶν εἰδὼς εἰπεῖν· τάδε μέντοι ὡς κρυπτόμενα λέγεται καὶ οὐ σαφηνέως περὶ τοῦ ἀποθανόντος, ὡς οὐ πρότερον θάπτεται ἀνδρὸς Πέρσεω ὁ νέκυς πρὶν ἂν ὑπ᾽ ὄρνιθος ἢ κυνὸς ἑλκυσθῇ· μάγους μὲν γὰρ ἀτρεκέως οἶδα ταῦτα ποιέοντας· ἐμφανέως γὰρ δὴ ποιεῦσι· κατακηρώσαντες δὲ ὦν τὸν νέκυν Πέρσαι γῇ κρύπτουσι: „Das Vorstehende kann ich mit Sicherheit von ihnen (den Persern) behaupten, weil ich es weiß; das jedoch erzählt man sich nur als ein Geheimnis und ohne es bestimmt zu behaupten von dem Toten, daß nämlich die Leiche eines verstorbenen Persers nicht begraben werde, bevor sie von einem Vogel oder einem Hunde zerrissen (wörtlich: gezogen, gezerrt) worden ist. Denn von den Magiern weiß ich es bestimmt, daß sie so handeln; tun sie es doch in aller Öffentlichkeit! Die Perser jedoch überziehen den Leichnam mit Wachs und begraben ihn dann in der Erde.“

Aus dieser Angabe ersehen wir, daß es zu Herodots Zeit den Magiern noch nicht gelungen war, den Persern ihre Bestattungsart allgemein aufzudrängen, von der auch in den Gāthās nirgends etwas erwähnt wird. Doch kam sie offenbar schon hier und da vor. Im jüngeren Awesta dagegen wird sie mit blutigster Strenge und mit aller der pfäffischen Unduldsamkeit gefordert, die Darius I. den Magiern in seiner ersten Inschrift bezeugt; s. oben S. 35.

Herodots Nachricht ist also offenbar wieder buchstäblich wahr; nur muß man natürlich im Auge behalten, daß in ihr „Hund“ in dem den Magiern geläufigen Sinne gebraucht ist, also Füchse und wahrscheinlich Schakale u. dgl. Raubtiere in sich begreift; vgl. Anmerkung 1, Seite 48 ff.

Folgende Belege aus dem Vendīdād bestätigen die Angabe des Griechen:

VI, 44 ff.: „Schöpfer der knochenbegabten Geschöpfe, gerechter! Wohin sollen wir der verstorbenen Menschen Körper tragen, Ahura Mazdāh, wo sollen wir ihn niederlegen?“ — Da sagte Ahura Mazdāh: „Nach den höchsten Orten, Spitama Zaraϑuštra, damit ihn am sichersten entweder die aasfressenden Hunde oder die aasfressenden Vögel wittern. Dort sollen die Mazdayasnier den Toten an seinen Füßen und an seinem Haar befestigen, und Eisernes und Steinernes und Hörnernes[1]), damit nicht die aasfressenden Hunde oder die aasfressenden Vögel etwas von des Toten Knochen nach den Gewässern oder nach den (Nahrungs-) Pflanzen verschleppen.“ — „Schöpfer der knochenbegabten Geschöpfe, gerechter! Wenn sie (die Leichen) nicht befestigt werden sollten und infolgedessen die aasfressenden Hunde oder die aasfressenden Vögel von jenen Knochen etwas nach den Gewässern oder nach den Pflanzen verschleppen, welche Strafe tritt dann dafür ein?“ – Da sagte Ahura Mazdāh: „Dafür soll man gegen den (Schuldigen), der sein Leben verwirkt hat, auf 200 Hiebe mit der Pferdepeitsche und auf 200 mit dem Zuchtriemen erkennen.“ — „Schöpfer der knochenbegabten Geschöpfe, gerechter! Wohin sollen wir der verstorbenen Menschen Gebeine tragen, Ahura Mazdāh, wo sollen wir sie bestatten?“ — Da sagte Ahura Mazdāh: „Dann soll man für sie einen Unterbau aufführen, über die Reichhöhe des Hundes hinaus, über die Reichhöhe des *Raoša* (Schakals?) hinaus, über die Reichhöhe des Wolfes hinaus; einen, auf den kein Regen fallen kann von oben her durch das Regenwasser. Je nachdem es die Mazdayasnier vermögen, (sollen sie die Gebeine) auf steinernen (Grundlagen) oder solchen aus Kalk oder solchen aus Lehm (niederlegen). Sollten die Mazdayasnier dazu unvermögend sein, so mögen (die Gebeine) so auf der Erde niedergelegt werden, daß sie ihr eigenes Lager, ihr eigenes Kissen bilden, daß sie mit Licht bedeckt werden, daß sie von der Sonne beschaut werden.“

[1]) Bartholomae sieht in den Worten „und Eisernes“ usw. einen späteren Zusatz und ergänzt: „tut es auch“, „kann man auch verwenden“; s. Spalte 156.

Für den Fall, daß jemand im Winter verstirbt und seine Leiche in der dann zu bauenden Totenkammer bis zum Frühling aufbewahrt werden muß, bestimmt VIII, 10: „Wenn dann (im Frühling) die Vögel wieder auszufliegen und die Pflanzen wieder zu wachsen beginnen, und die Lachen sich verlaufen und der Wind die Erde austrocknet, dann sollen die Mazdayasnier Löcher (d. i. eine Bresche) in das Haus (in die Leichenkammer) brechen. Zwei Männer von den regsamsten (?), von den geschicktesten (?), nackt, ohne Bekleidung, holen[1]) ihn (den Leichnam) und sollen, indem sie ihn auf Lehmziegel oder auf Stein stützen, auf Kalkmassen, ihn auf dieser Erde niederlegen, damit ihn am sichersten entweder die aasfressenden Hunde oder die aasfressenden Vögel wittern."

Das Begraben, das Herodot noch als persische Sitte bezeugt, ist den magischen Verfassern des jüngeren Awestas ein Greuel. So heißt es im Vendīdād:

III, 8f.: „Schöpfer der knochenbegabten Geschöpfe, gerechter! Wo ist es zweitens dieser Erde am unbehaglichsten?[2])" — Da sagte Ahura Mazdāh: „Da, wo man am meisten Leichen begräbt, verstorbene Hunde und verstorbene Menschen." — „Schöpfer *usw.*! Wo ist es drittens dieser Erde am unbehaglichsten?" — Da sagte Ahura Mazdāh: „Da, wo am meisten Leichenstätten, Mauern, aufgeführt werden, wo tote Menschen niedergelegt werden."

Diese Stelle zeigt, daß sich die Magier auch gegen die Mausoleen wandten. Der beste Beweis dafür, daß Zoroaster die Bestattungsart der Magier durch Hunde und Vögel nicht billigte, sind außer dem Schweigen der Gāthās darüber die Achämenidengräber. Denn in diesen können die Gebeine nicht, wie es die Vorschrift der Magier erheischte, von der Sonne beschienen worden sein.

III, 12f.: „Schöpfer *usw.*! Wer befriedigt erstens die Erde so, daß sie die größte Befriedigung (das größte Be-

---

[1]) *aēš*, 3. du. ind. pr. med.

[2]) Die Erde wird personifiziert. Sie empfindet an den genannten Orten körperliche Schmerzen.

hagen) empfindet?" — Da sagte Ahura Mazdāh: „Dort, wo man am meisten ausgräbt, wo Leichen begraben sind, verstorbene Hunde und verstorbene Menschen." — „Schöpfer *usw.*! Wer befriedigt zweitens diese Erde so, daß sie die größte Befriedigung empfindet?" — Da sagte Ahura Mazdāh: „Wo man am meisten Leichenstätten, Mauern einreißt, in denen tote Menschen niedergelegt werden."

Die Strafbestimmungen für das Begraben finden sich III, 36ff.: „Schöpfer *usw.*! Wenn man in diese Erde begräbt verstorbene Hunde und verstorbene Menschen, $1/2$ Jahr lang, ohne sie wieder auszugraben, was ist dafür die Strafe?" — Da sagte Ahura Mazdāh: „Zu 500 Hieben soll man (den Täter) verurteilen mit der Pferdepeitsche, zu 500 mit dem Zuchtriemen." Läßt man die Leiche 1 Jahr lang in der Erde, so erhöht sich die Strafe auf 1000 + 1000; für den Fall, daß man eine Leiche 2 Jahre in der Erde liegen läßt, verkündet Ahura Mazdāh § 39: „Dafür gibt es keine Geldbuße, dafür gibt es keine Sühne (durch Leibesstrafen), dafür gibt es keine Läuterung, weil die Taten unsühnbar sind von Ewigkeit zu Ewigkeit." — „Wie (kann diese Sünde) dennoch (gesühnt werden)?" — „Wenn (der Sünder) sich der mazdayasnischen Religion angelobt haben oder Unterricht in ihr nehmen sollte, so beseitigt sie diese (Sünden) bei denen, die sich nunmehr der mazdayasnischen Religion angeloben, da sie dann ungebührliche Handlungen nicht mehr begehen werden." Darauf folgen noch 2 Paragraphen (41f.), welche erklären, die mazdayasnische Religion tilge schlechthin jede Sünde.

In den 3 Schlußparagraphen handelt es sich ganz offensichtlich um einen späteren Zusatz, der äußerlich durch den Mangel der solennen Einleitung kenntlich ist, an deren Stelle ein kurzes *kva aēva* getreten ist, innerlich dadurch, daß sich aus ihm als logische Folgerung die Überflüssigkeit des ganzen Vendīdād ergäbe. Denn wenn dieses so und so oft erklärt, die und die Sünde sei nicht zu sühnen, und hier in den Schlußparagraphen gesagt wird:

„Die mazdayasnische Religion, Spitama Zaraϑuštra, vernichtet eines Mannes Fessel, der sich ihr angelobt,

vernichtet den *draoša* (Bedeutung unbekannt), vernichtet den an einem Gläubigen begangenen Mord, vernichtet das Begraben von Leichen, vernichtet die unsühnbare Tat, vernichtet die Schuld, welche schwere Sühne (durch Leibesstrafen) erheischt, vernichtet alle die Taten, die man überhaupt begehen kann; man darf wirklich annehmen, Spitama Zaraϑuštra, daß die mazdayasnische Religion eines *aša*-gläubigen Mannes gesamtes böses Denken, böses Reden und böses Tun hinwegfegt, wie der einhereilende Sturm den Luftraum von Westen her freifegt",
so liegen die unvereinbarsten Widersprüche auf der Hand.

Daß die im älteren Teile des Vendīdād aufgeführten Strafen völlig ernst gemeint sind, dafür bürgt ja schon die Bestimmung V, 26, die ohne diese Voraussetzung völlig sinnlos wäre und nach der der *Ratu* oder der *Sraošavarəz* befugt ist, 1/3 der Strafe zu erlassen.

Der Zusatz, von dem soeben die Rede war, stammt also offenbar aus der Zeit, in der die unsinnigen Bestimmungen des Vendīdād sich selbst *ad absurdum* und wahrscheinlich eine große Menge Gemeindemitglieder zum Abfall geführt hatten. Die vorangehenden Paragraphen dagegen beweisen, daß die Magier auch als Pfleger der zoroastrischen Religion mit derselben brutalen Unduldsamkeit die Befolgung ihrer eigenen Religionsgebote auch von Andersgläubigen forderten, die Darius I. in der Bīsutūn-Inschrift brandmarkt. Dürfen wir uns da wundern, daß es ihnen gelungen ist, Zoroasters Religion in weitem Umfange in ihr Gegenteil zu verkehren?

4. Die Grausamkeit.

Die Grausamkeit gehört nach den Gāthās unter die *daēva* und erscheint hier als männliches Wesen, *Aēšma,* personifiziert. Es verlohnt sich, aus ihnen zusammenzustellen, was Zoroaster über sie gesagt hat:

Yasna XXIX, 1f.: „Euch klagte die Seele des Rindes: Wozu habt ihr mich gestaltet (= geschaffen)? Wer

hat mich gebildet? Grausamkeit[1]) und Gewalt[2]) halten mich gefesselt, Mißhandlung und Rohheit. Keinen anderen Hirten hab' ich, als euch; darum schaffet für mich das Gut der Viehzucht!"

Da fragte des Rindes Schöpfer das *Aša*: „Hast du einen Richter für das Rind, damit ihr ihm geben könnt zugleich Weiden und das Rind hegenden Eifer? Wen begehret ihr für dieses zum Herren, welcher die Grausamkeit samt den Anhängern der Lüge (*druj*) von ihm abwehre?"

Yasna XXX, 6: „Zwischen den beiden (dem guten und dem bösen Geist) haben sich auch die *daēva* nicht richtig entschieden, weil über sie bei ihrer Beratung die Verblendung kam, so daß sie sich die schlimmste Gesinnung wählten. Darum liefen sie und gesellten sich zur Grausamkeit, durch die sie verwundet (oder: siech gemacht) haben das Leben der Sterblichen."

Yasna XLIV, 20: „Sind vielleicht, Mazdāh, gute Herrscher die *daēva* gewesen? Nun, danach will ich die fragen, die da sehen, wie um ihretwillen (= der *daēva* wegen) der Karapan und der Usij das Rind der Grausamkeit ausliefern, und wie der Kavi es beständig jammern läßt, statt daß sie es hegen, um durch *aša* die Viehzucht zu fördern."

Yasna XLVIII, 7: „Niedergefesselt soll werden, nieder die Grausamkeit! Gegen die Blutgier, gegen sie wehret euch, die ihr euch der guten Gesinnung Lohnanteil durch das *aša* zu festigen trachtet, zu dessen Verbande der heilige Mann (= Mensch) gehört. Dann werden seine Stätten in deinem Hause sein, Ahura!"

Yasna XLVIII, 12: „Und diejenigen werden der Länder Retter sein, die, o gute Gesinnung, sich der Zufriedenstellung (= Pflichterfüllung) befleißigen durch ihre Taten, o *Aša*, in deiner Lehre. Denn diese sind geschaffen als Unterdrücker der Grausamkeit."

---

[1]) „Grausamkeit" übersetzt hier und im folgenden immer *aēšma*.
[2]) Im Texte dazu die Glosse *rəmo* (= „Grausamkeit"); vgl. Bartholomae zu der Stelle. Im folgenden gebe ich *rəma* und das gleichbedeutende *rāma* mit „Blutgier" wieder.

Yasna XLIX, 4: „Die durch bösen Willen die Grausamkeit mehren und die Blutgier durch ihre Zungen, unter den Viehzüchtern die Viehzuchtlosen[1]), bei denen nicht die Guttaten über die Übeltaten überwiegen, die (gelangen) ins Haus der *daēva*, deren Ich das des Anhängers der Lüge (*druj*) ist“[2]).

Die eben angeführten Stellen, namentlich Yasna XXX, 6 und Yasna XLIV, 20, geben uns die Antwort auf die Frage, weshalb Zoroaster, wie das jüngere Awesta ausdrücklich sagt, der erste war, der die *daēva* schmähte (Yašt XIII, 89), weshalb das zoroastrische Glaubensbekenntnis mit den Worten beginnt: „Ich schmähe die *daēva*“, weshalb es eine Schmähung derselben in den stärksten Ausdrücken enthält, und weshalb der Ṛgveda die Zoroastrier kurz als *devanídaḥ*, „Schmäher der *daēva*“, bezeichnet (Indogermanische Forschungen XLI, 200).

„Sind vielleicht, Mazdāh, gute Herrscher die *daēva* gewesen?“ So kann nur fragen, wer noch Kunde davon hat, daß die Einführung der Ahura-Religion eine Revolution war, durch welche die *daēva* entthront wurden; und da das jüngere Awesta ausdrücklich bestätigt, daß Zoroaster, der diese Worte gebraucht, diese Revolution herbeigeführt hat, da wir ferner bei keinem einzigen anderen indogermanischen Volke eine Spur der Dämonisierung der alten Lichtgötter haben[3]), so ist die Beziehung des Ausdruckes *devaníd*, den der Ṛgveda gebraucht, auf die Zoroastrier ganz unbestreitbar.

Mit dem Datum Zoroasters ist somit der *terminus post quem* zunächst für die Lieder ṚV. I, 152,

[1]) Die Priester also, die die *daēva*-Religion predigen und das Hinschlachten der Herden für die *daēva* verlangen.

[2]) Wörtlich: „welches das Ich der Anhänger der Lüge ist.“ Wie die Schildkröte Vendīdād XIII, 6f. als daēvisches Tier selbst ein *daēva* ist, so sind es die Bösen überhaupt. Sie gehören zur Gemeinschaft der *daēva* und sind darum mit ihnen identisch. So heißt Ṛgveda II, 30, 4 Vṛkadvaras als Anhänger der Asura selbst ein Asura.

[3]) abgesehen natürlich von den durch das Christentum herbeigeführten Fällen.

II, 23 und VI, 61 gegeben[1]). Mit dieser Feststellung begnüge ich mich hier und werde in einer demnächst erscheinenden Abhandlung über die Heimat und das Alter des Ṛgvedas zeigen, wie unhaltbar die geltenden Lehrmeinungen über beides sind.

Wir haben gesehen, wie empört Zoroaster über die herrschende Grausamkeit ist und wie er gerade um ihretwillen die *daēva* für Dämonen erklärte. Wie kann man angesichts dieser Tatsache noch zweifeln, daß die Verfasser des greulichen Vendīdād, das gewiß niemand heftiger verdammt haben würde als Zoroaster selbst, mit ihrem Schwelgen im Blute des Propheten Lehre in ihr gerades Gegenteil verkehrt haben, und daß es nur die Enkel der von ihm bekämpften *daēva*-Priester sein können, die dieses Buch geschrieben haben?

Die entsetzlichen Strafen, die auf die selbst unbeabsichtigte Verletzung eines Hundes, die Tötung eines Igels oder einer Fischotter gesetzt sind, die Massenvernichtung sogenannter daēvischer Tiere und die für das Begraben der Leichen verhängten barbarischen Strafen haben wir in den vorhergehenden Anmerkungen bereits besprochen. In den Gāthās wird der Hund mit keiner Silbe erwähnt, und nirgends werden Tiere erwähnt, die zur Schöpfung des bösen Geistes gehören und aus diesem oder einem anderen Grunde zu vernichten wären. Der böse Geist tritt in den Gāthās überhaupt nicht als Schöpfer auf. Schöpfer ist nur Ahura Mazdāh. Aber der gute wie der böse Geist setzen gemeinsam miteinander den Lohn für die Guten und die Strafen für die Bösen, für jene den Himmel, für diese die Hölle, fest (Yasna XXX, 4). Einmal, Yasna XLVI, 6, werden Geschöpfe erwähnt, die zur Genossenschaft der Druj gehören; aber nichts deutet darauf hin, daß damit etwas anderes gemeint sei, als Daēva und Menschen, und Yasna XXXIV, 5 und XLV, 11 spricht dagegen.

Nirgends ist in den Gāthās die Rede von der im späteren Awesta geforderten Bestattung durch Hunde-

[1]) S. auch Anm. 5, unter S. 62.

und Vogelfraß, nirgends von Besudelung durch die Leiche, nirgends von der Heiligkeit des Feuers und des Wassers.

Hätte Zoroaster über alle diese Dinge gedacht, wie das jüngere Awesta, wie wäre es möglich, daß von ihnen in seinen Verspredigten auch nicht die leiseste Spur zu finden wäre? Wäre er ein Gegner des Begrabens gewesen, wie wäre es möglich, daß sich sein berühmtester und ganz überzeugter Anhänger Darius hätte in einem Felsengrab beisetzen lassen? (Vgl. oben, S. 54).

Bartholomae sagt in seinem Wörterbuch, Spalte 507: „Das Rind gilt als Repräsentant aller nützlichen (*ahur*ischen) Tiere, daher [5]*gav* auch in weiterem Sinn gebraucht wird.“ Die Belegstellen sind alle aus dem jüngeren Awesta. Wenn nun Vendīdād XVIII, 70 für den wissentlichen Geschlechtsverkehr mit einer Menstruierenden unter anderen gräßlichen Sühnen die Abschlachtung von 1000 Schafen zu Opferzwecken verlangt, während Zoroaster in den Gāthās das Tieropfer aufs heftigste bekämpft, so ist es klar, daß hier nicht zoroastrische, sondern magische Religion vorliegt. Nach Vendīdād VII, 72 wird eine kranke Frau (die ihre Frucht abgetrieben hat?) mit 200 Hieben mit der Pferdepeitsche, mit 200 mit dem Zuchtriemen bestraft. Man vergleiche auch die Tötung der Leichenwärter, die doch nur ihre aufgezwungene Pflicht getan haben, durch Skalpieren (Vendīdād III, 20).

Und alle diese Greuel sollen zoroastrisch sein? *Credat Iudaeus Apella!*

5. Der Yasna Haptaŋhāiti,

d. i. „der aus sieben Kapiteln bestehende Yasna“ (Ys. 35, 3–41, 6; vgl. Bartholomae, Wörterbuch, Sp. 1271) ist derjenige Teil des jüngeren Awestas, welcher den Gāthās zeitlich am nächsten steht. Sp. 1273 betont Bartholomae, daß dieser Text „ganz sicher nicht so alt, geschweige denn älter“ als die Gāthās ist.

Dieses Urteil wird durch den Inhalt bestätigt, der im großen und ganzen zwar der zoroastrischen Lehre entspricht, aber in einigen wenigen Punkten doch bereits Unzoroastrisches enthält.

Ys. 37, 1 heißt es: „So wollen wir nun den Ahura Mazdāh verehren, welcher das Rind und das Aša erschaffen hat, und die Gewässer erschaffen hat, und die guten (Nahrungs-)Pflanzen erschaffen hat, und die Lichter (d. i. Gestirne) erschaffen hat, und die Erde und alle Güter.“ Hier erscheinen die Naturdinge als solche, wie in den Gāthās, und die ganze Stelle erinnert an den Eingang der Inschriften von Nakš-i-Rustam und vom Berge Elwend: „Der große Gott (ist) Auramazdā, der diese Erde erschaffen hat, der jenen Himmel (*asman,* also das Himmelsgewölbe) erschaffen hat, der den Sterblichen erschaffen hat, der die Segensfülle (*šiyāti)* erschaffen hat für den Sterblichen . . .“ *šiyāti* „Freude“, „Glück“ (zu *šyā* „sich freuen“) habe ich hier nach Weißbach mit „Segensfülle“ übersetzt, da dies nach ihm (S. 86 und 100) auch der Sinn der elamischen Inschrift ist, während der babylonische Text an der ersten Stelle hat: „der Gnaden den Menschen erwies“, an der zweiten: „der den Leuten lauter Überfluß gab“.

Aber in Ys. 38, 1–5 wird die Erde bereits neben die Götterfrauen gestellt, die in allerlei als Ahura Mazdāhs Gemahlinnen dargestellten Abstrakten bestehen, und es ist von den Gewässern die Rede, „den Frauen Ahuras[1]), des Ahura (Töchtern)“. Von den Götterfrauen (*gənā* = vedisch *gnā*) ist in den Gāthās natürlich nicht die Rede; daß dagegen in der vorzoroastrischen, indo-arischen Religion die Wasser- und Erdgöttinnen zu ihnen gerechnet wurden, ergibt sich aus Ṛgveda V, 46, 7f., wo ein Verzeichnis dieser *gnā* gegeben wird.

Dem vorzoroastrischen, aber den Gāthās fremden Feuerkult begegnen wir Ys. 36, 2f.

Einer der dogmatischen Hauptunterschiede zwischen den Mazdayasniern und den vedischen Stämmen ist die Lehre

[1]) Das von Bartholomae selbst angeführte vedische *Indrāṇī* und ähnliche vedische Bildungen zeigen, daß es sich nicht um Patronymika handelt. Ahura lebt als Himmelsfürst natürlich in Inzestehe mit seinen Töchtern, wie die persischen Großen und Könige.

vom *bráhman (bṛh)*, dem Himmelsfeuer, das in jedes Lebewesen übergeht und nach dessen Tode an seinen Ursprungsort zurückkehrt. Das Wort „*bráhman*" kommt im Awesta nicht vor, während seinem im Ṛgveda nur noch in *bṛ́has páti* enthaltenen Synonymon *bṛh* im Jungawestischen *bərəg* entspricht.

In den Gāthās erscheint an Stelle der Lehre vom *bráhman* die Lehre von den *daēnā*, im jüngeren Awesta die von den *fravaši*. Der Unterschied zwischen dem vedischen und dem awestischen Dogma ist der, daß die Anhänger der Lehre vom *bráhman* keine individuelle Vor- und Nachexistenz annehmen, wie es die der Lehre von den *daēnā* (*fravaši*) tun. Im Ṛgveda heißen darum die Zoroastrier auch *brahmadvíṣ* = „Hasser (Gegner) des *bráhman*": II, 23, 4; III, 30, 17; V, 42, 9; VI, 22, 8. 52, 2 f.; VIII, 45, 23. 64, 1; X, 36, 9; 125, 6. 160, 4. 182, 3. In einzelnen späteren dieser Stellen mag das Wort auch auf andere als auf Zoroastrier angewendet sein; in VII, 104, 2 bezieht es sich offenbar auf einen Piśāca.

Im Yasna Haptaŋhāiti finden wir nun neben der zoroastrischen Lehre von den *daēnā* (Ys. 40, 1. 41, 5) die magische von den *fravaši* (Ys. 37, 3).

So beweisen also einige, wenn auch geringe, aber doch unverkennbare Spuren, daß die Magier ihre auf die Umgestaltung der zoroastrischen Lehre gerichteten Bemühungen bereits im Yasna Haptaŋhāiti begonnen haben.

Wenn in ṚV. VII, 104, 2 das Wort *brahmadvíṣ* auf einen Piśāca angewandt erscheint, so darf das nicht wundernehmen, da wir ja durch Grierson wissen, daß Piśāca-Stämme nicht nur die Täler des westlichen Himālayas und Kaschmir bewohnten, sondern auch Kolonien in das Indusland entsandten und z. T. auch südlich vom Hindukusch ansässig waren. Das zeigt unwiderleglich der Befund der in diesen Gebieten heute gesprochenen Sprachen. Zu Herodots Zeit standen die Indusbewohner unter persischer Oberhoheit (III, 94), was die Inschriften des Darius (Pers. e, § 2; NR. a, § 3) bestätigen. In der indischen Literatur ist der ursprüngliche Charakter der Piśāca als Menschen vergessen; sie erscheinen da nur noch als Leichen und

rohes Fleisch verzehrende Dämonen. Aber die Erwähnungen bei Herodot, im Awesta und im Ṛgveda beweisen, daß die Piśāca wirkliche Menschen waren, die dem Kannibalismus und dem Verzehren der Leichen huldigten. Zu ihnen gehörten offenbar die nach Herodot III, 99 im Induslande nomadisierenden Παδαῖοι, die rohes Fleisch verzehrten (κρεῶν ἐδεσταὶ ὠμῶν), und von denen er erzählt, daß sie die Kranken und Alten töteten und verzehrten, die Alten als Opfer (θύσαντες). Im Ṛgveda ist *kravyā́d* „Leichenverzehrer", „Rohfleischverzehrer" VII, 104, 2 und X, 87, 2. 19. auf Menschen zu beziehen. Das Awesta spricht im Vendīdād VII, 23 f. von Menschen, welche die Leichen von Hunden und Menschen verzehren, eine Sünde, für die es keine Sühne gebe, und Vendīdād VIII, 73 ff. gebietet, diejenigen ohne weiteres totzuschlagen, welche Leichen kochen, und gibt genaue Vorschriften darüber, wie mit den dazu verwendeten Kesseln und dem Feuerholz zu verfahren ist. Vgl. auch Griersons Artikel „PISACA = Ὠμοφάγος", JRAS. 1905, S. 285 ff., und im allgemeinen über die Piśāca und ihre Sprachen Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, Straßburg 1900, S. 27 f. und Grierson, Linguistic Survey of India, vol. VIII, part. II, Calcutta 1919, wo weitere Literatur gegeben ist.

INHALT.

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig. 807524.